الرّيادة عزماً ونضالاً وفعلاً جهان الموصلي نموذجاً

الدكتورة نجاح العطّار
وزيرة الثقافة

الأموات يستمرون أحياءً فينا، ما دام الاحساس بوجودهم بيننا، يصنع تخيلَه الخاص، التخيلَ الذي ينشئ لهم، في ذاكرة الذين يحبونهم، سكناً وفيئاً وخاطراً، يعيدهم، أو يستعيدهم، من رحلة اللاعودة، ويقيم لهم حضوراً، ويصنع وجوداً، حتى من العدم الذي صاروا إليه، وبسببه يكون الجزعُ من الفراق الذي لا لقاء بعده، لأننا، جميعاً نجزع من العدم، وفيه لغز الموت وما بعده، متناسين، لوهلة ما، أن المرء يبقى بفعله، وبما في هذا الفعل من أثر حميد،

(*) بمناسبة مرور أربعين يوماً على وفاة مؤسسة ورئيسة جمعية الندوة الثقافية النسائية بدمشق.

ويبقى في صيرورته، من خلال ذريته، وما في هذه الذرية من خصال كريمة، ويبقى، أيضاً، من خلال صيته الحسن، الذي هو فوق متاع الدنيا الغَرور، ويبقى، أخيراً، بمقدار ما قدَّم وأخر، ونال من رضى الضمير والناس، وما صنع، وهذا هو الأهم الأهم، من حسنات، تجعله راضياً مرضيّاً في انتقاله إلى الملأ الأعلى، حيث الجزاء والعقاب يتوقفان على الصالحات والطالحات من الأعمال.

إن فقيدتنا الغالية، التي ارتحلت على جناح المودات، وعبرت الصراط المستقيم، في يسر وَهَوْن، قد صارت في جوار البارئ العظيم، وهناك الرحمةُ الواسعة، والمغفرة السابغة، وميزان العدالة الذي يشيل به، ويحط به، مثقال شعرة، لأنه في دقته، وفي رهافته، المستمَدتين من هذا البارئ، تبارك وتعالى، موكل باحقاق الحق، وما بعد الحق الالهي من شيء، وكُلُّنا، بعد الرحيل من الفانية إلى الباقية، نأمل أن يشملنا هذا الحق، كما شمل، أملاً، الراحلةَ الكريمة، الأستاذة الفاضلة جهان الموصلي، التي كانت في حياتها القدوةَ والأمثولة، وكانت الرائدة التي تقحمت وعرَ الدروب، في نضالها من أجل نشء صالح، حين مارست نظارة التجهيز الأولى للبنات في دمشق، كما مارست التعليمَ بالجهد الدؤوب، المنبثق من وجدان حي، وضمير نير، وكذلك في نضالها من أجل المرأة، عندما تقدمت الصفوف، لتكون بين النساء القلائل جداً، اللواتي دخلن الجامعة، وعندما نالت اجازة الحقوق، مارست المحاماة فترة، وشاركت عام ١٩٤٤ في تأسيس نواة الاتحاد النسائي السوري،

تاركةً في كل ما قامت به، بصمات باقيات، من راحة بيضاء في صنيعها، سخية في عطائها، دافئة في صداقتها، وعلى هذا النحو كانت مُجلِّيةً في تحليقها الخلقي، مبرزة في دورها الانساني، وما فيه من نبل رفيع، وما في هذا النبل الرفيع من مأثرة، ومكرُمة، وجسارة، شقت للمرأة طريقاً إلى العلى، فتدرجت فيه صعوداً ولما تزل، وحققت طموحاً في العلم والعمل، والمشاركة في الشأن الاجتماعي، والشأن السياسي، وكذلك الشأن القيادي، على مختلف الصعد، وفي كل المجالات.

لذلك، فاننا، عندما نقول جهان الموصلي، ترن قولتُنا رنيناً خاصاً، قد كان، ولن يبرح، ملء الأسماع، وما أشك في أنه ستبقى للفقيدة العزيزة، في سجل كفاح المرأة العربية السورية، صفحاتٌ مشرقات، هن الغُرَرُ، عنواناً ومتناً، وقد كان علينا، في ذكريات الأيام المواضي، أن نروي حكايةَ امـــرأة من هذا الوطن، من هذا الشعب، من دمشق وغوطتها وقاسيونها، ما يجعل الحكاية أسطورة، وأن نقول في فقيدتنا كلاماً، فيه من عطر المعزات، ومن أرج النفحات، ما تندى له القلوب حرارةً، ومودة، وتكرمة، وحسرة أيضاً! إلا أن الكلام، في التأبين المفجعة، لا يطاوع، ومهما ياسرَ الكلمُ في صدقه، وحزنه، وفجيعته، إلى رسم الصورة التي نريد، يبقى أعجز من أن يرسم الصورة البهية التي نريد، والتي تتطلبها سيرة امرأة كانت، بدايةً وخاتمة، من أشد نساء الوطن العربي

وعياً، وجرأة، وكفاحاً، وكانت من خيرهن سلوكاً ريادياً، فيه كلُّ سبق الريادة، وفضلها، ونفحها، وفيه كل مصاعبها ومتاعبها أيضاً.

فيا أيتها المترحلةُ ولا ترحال، لأنت في الباقيات فينا، والشامخات من مآثرنا، والساطعات نجماً ألقاً في مسيرة حياتنا، التي مهما يعنتْ سيرُها، ومهما يطل دربها، فان الظفر مكتوب لنا فيها، وسيأتينا النصر يوما، خللَ قفل ومفتاح، كما قال بوشكين، في احدى قصائده، لأبناء أمته الذين كانوا يعانون، وتحت وطأة الشقاء يئنون، فأذكت فيهم هذه القصائد روحَ المقاومة، وأشعلت نيران التضحية، كما تذكي فينا مواقفُ قائدنا، وقصائد شعرائنا، وكلمات أدبائنا، وريادات نسائنا والرجال، روحَ المقاومة التي لا هوادة فيها، ولهبَ التضحية القدسي الذي لن يترمَّدَ أبداً في مواقدنا، مادمنا نطعم هذه النارَ الملتهبة جذوات قلوبنا، كي يبقى توهجها فيها ولنا، يمنحنا البصيرة في اختراق حجب النوائب، ويضيء دربنا في المدلهمات من النوازل، ويشد عزائمنا في التغلب على المصاعب، اقتحاماً لا تردد فيه ولا ونى، واندفاعاً هو التضحية والشهادة في آن.

❋ ❋ ❋

كونيـــة الانســـان

نــدرة اليـــازجي

تراودني هذه الفكرة وأنا أتعمق في تأمل نفسي وفهمها؛ أتأملها وأتأمل الكون والكيان الاجتماعي. وفي هذه التأملات الثلاثة، أتساءل: كيف يمكنني أن أكون كياناً شاملاً؟ وكيف يمكن أن تكون الحياة الاجتماعية عالمية؟ ولا يدهشني أبداً أن أجيب بشمول الكون، وشمول الحياة، وشمول الكيان، وشمول الانسان، وشمول الحياة الاجتماعية وشمول المادة والطاقة والوعي: فإذا كانت الحقيقة شاملة، وكليّة وغاية بذاتها،

---

* ندرة اليازجي: باحث من سورية، عضو جميعة البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب، من أعماله: «مدخل الى المبدأ الكلي»، «المادة والروح».

تتجلى في الكلّ، ومن خلال الكلّ المتكثر، وفي الانسان ومن خلاله، وفي الحياة الاجتماعية ومن خلال إنسانيتها، فإن العالمية، أو الكونية أو الشمول، أو الكلّ، هو المبدأ الفاعل في الكون عامة وفي الكوكب الأرضي خاصة. وإذا كان الشمول مبدأ الكون الفاعل، فلابدّ لي أن أجد التفسير الموضح للكثرة أو التعدد الذي يترامى أمام بصري وبصيرتي.

ثمة تعددية في الوجود، وثمة وحدة أيضاً. والوجود، بكل تأكيد، تعددية في وحدة، وكثرة في واحد. والقضية الرئيسة التي تطرح ذاتها، تكشف عن ذاتها في سؤال يوجهه كلّ ذي عقل نيّر، مفكرّ وحكيم: كيف توجد الكثرة في الوحدة؛ وكيف تتجلى الوحدة من خلال الكثرة؟

تبدو مفارقات الوجود وتعارضاته الكبرى في حالاتها الثلاث وكأنها تشير إلى هذه الحقيقة. وباستطاعتنا أن نوجزها في مقولات ثلاث:

١- سلسلة الوجود الكبرى.
٢- اللاتمايز والتمايز.
٣- الكلّ الكبير والكلّ الصغير.

أولاً- سلسلة الوجود الكبرى

عندما ننظر إلى الكون نظرة فاحصة، تأملية أو عقلية، أي تحليلية، تتراءى لنا حقيقة، عميقة في سرّها وكينونتها، وممتدّة في ذاتها إلى مالا نهاية. وتبدو هذه الحقيقة كأنها سلسلة محكمة تبدأ من الأدنى وتنتهي في الأعلى لتنغلق على ذاتها في دائرة غير محدودة. ونحن لانستطيع تحديد الأدنى بأكثر من قولنا بأنه مالا نهاية له في الصغر، كما لانستطيع تحديد الأعلى بأكثر من قولنا بأنه لا نهاية له في الكبر.

بين هاتين اللاّنهايتين، اللتين عبّر عنهما باسكال بهوّتي الوجود، ينطوي الوجود في حلقة دائرية على ذاته، وتبدأ سلسلة الوجود الكبرى. وترتقي الظاهرات إلى أعلاها. وفي ارتقائها هذا تتدرج، بتماسك حقيقي،

واتصـال لايعرف الانفصـال، تعبّر من خـلالهـا كل ظاهرة عن وجـودها بالأخرى. ولانبالغ إذا قلنا بأن هذه السلسلة الشبيهـة بالعقد الذي يجمع حلقاته الكثيرة والمتنوعة خيطٌ يمثل الوحدة. ونجد هذه السلسلة في الترتيب أو الترتيبات التي تنطلق فيها الطاقة من أدنى مستوياتها المادية في التأليف إلى أعلى مستوياتها في التأليف.

يدلّنا هذا التسلسل الذي لايعرف الانقطاع في أي من حلقاته على أن الوجود وحدة تتراتب فيها عناصره كلها، وترتيباته المنتظمة التي تنطلق من متعضياته الأدنى أو من دقائقه الصغرى لتصل إلى الانسان، وتنظيماته أو مستوياته الكونية المادية لتنطلق من أصغر مافي الكون إلى أكبر مافي الكون. ويدلنا هذا الوضع على وجود كثرة في وحدة، وعلى وجود وحدة من خلال الكثرة.

ثانياً- اللاتمايز والتمايز

كيف ندري إن كانت الحياة الأرضية قد بدأت بالتمايز أو أنها كانت لاتمايزاً متجانساً؟

إن علماء، أمثال جان روستان وتيارده شاردان، يعتقدون أن جميع الأشياء قد انطلقت من حالة لاتمايز متجانسة عُرفت بأنها عجين، هو دقائق أو حبيبات متناهية في الصغر أتت منهـا الخمائر المتنوعة لتشكل الأنواع المختلفة والمتعددة. فكل مانراه في الكون، وفي كوكبنا الأرضي، ليس إلا عجيناً واحداً، أوطاقة أولية واحدة تمايزت إلى عدد كبير من الأنواع.

وإذا كـانت هذه التـمـايزات الظاهرية العديدة قد انبثقت من حـالة لاتمايزة، لكنها متجانسة، لتعود وتلتقي في الإنسان بعد مرورها عبر التمايزات العديدة، فإنها تتضمن في حقيقة واحدة تُعرف بالكثرة في الواحد.

ثالثاً- الكلّ الكبير والكلّ الصغير

إذا كان الوجود، في أكبره أو في لانهايته الكبرى، يشتمل على ذاته في لانهايته الصغرى، فإننا نقول: إن الكلّ قد تقلّص بفعل ذاته إلى لانهاية صغرى. فكلّ مانراه في الكون الأكبر نراه أيضاً في الكون الأصغر؛ فلاشيء في النظام الشمسي إلاّ وهو موجود في الكلّ الصغير.

نتساءل: ماهو الميكروكوزم؟ هل هو جزء من الكل، أم هو الكلّ الملتفّ أو المنطوي على ذاته في حركة داخلية، كالنقطة التي هي تصغير الدائرة، أو انغلاقها على ذاتها؟

لايُعد أصغر مافي الكون جزءاً بل تصغيراً لما هو أكبر أو تكثيفاً له، وذلك لكي تتم عملية الحياة. والحق يقال بأن هذه العملية لاتنقسم بل تتقلص إلى حدودها الدنيا. فكل مايقع بين هذا الأدنى من الوجود، الكون الصغير أو العالم الصغير، وبين الحدّ الأكبر والأعلى، الكون الكبير أو العالم الكبير، هو سلسلة الوجود الكبرى التي تنتظم في مراتب متلاحقة ومتماسكة ومتجانسة، تتنوع ضمن حقيقة واحدة.

هكذا، نشاهد الكون في اتساعه وامتداده إلى مالا نهاية ليعبر عن وحدة متماسكة، بين أنماط النظام الواحد، بين ماهو أكبر وماهو أصغر، ضمن النظام الواحد الكليّ والأنظمة العديدة المتضمنة فيه؛ ليكون التعبير عن أحادية تنبثق فيه وتفيض إلى تعدد كثير وتنبث فيه، يتشعب بدوره حتى يعود ويلتقي في أحادية، تعبّر الأولى عن «ألف» الوجود وتعبّر الثانية عن «يائه».

ولعلّ مسيرة التطور ترينا مسيرة الكون، على مستوى كوكب الأرض على الأقل، انطلاقاً من حالة اللاتمايز المتجانسة، إلى حالة تمايز عديدة، تتفرّع، وتنطلق في ترتيباتها العديدة حتى تلتقي أخيراً في الإنسان.

في المادة الأولى، أو في الخلية الأولى، تنطوي الحياة على ذاتها، كما ينطوي الانسان في خلية داخل رحم أمه، وكما تنطوي الشجرة في بذرتها. ومن ثمّ تنتقل هذه الخلية إلى حالة التمايز، إلى الأنواع العديدة. وعند هذا الحد، يبدو الوجود وكأنه تنوع أو تشتت غير محدود؛ لكنه، بعد مسيرة طويلة، تبدأ الأنواع في عملية جديدة، هي لقاء أو تلاق، أو عملية تضييق على تمايزاتها، فتسير باتجاه لقاء صميم لتجتمع أخيراً في الإنسان.

هكذا، يلتقي العالم الأرضي مرة أخرى في الإنسان بعد أن عرف حالة التمايز والتنوع. وبظهور الانسان، وهو الملتقى الجديد لتمايز كبير، وتبدأ حركة جديدة من التمايز، ذلك أن الجنس البشري يتذرى فتتشكل الأنواع. ويبدو الأمر وكأن الحياة، في المادة الأولى وفي الإنسان، لاتلتقي عند نقطة، ولاتعرف الوحدة بظاهرها. لكن هذا التمايز يعود، مرة أخرى، ليجد طريقه إلى الوحدة. وليس طريقه هذا إلا اجتماعية الانسان. ولما كانت الكرة الأرضية منحنية، أي دائرة مغلقة، فإن التلاقي في الاجتماعية أمر محتم وضرورة وجودية كبرى. فالأنواع تلتقي بالفكر، وتتصل الحضارات مع بعضها، وتزداد العلوم وتتطور وتنمو، وتتحسن طرق المواصلات والمعلومات والنقل، ويزداد العالم الأرضي تلاحماً وتماسكاً، كأن شعوراً واحداً يحتويه، أو كأن روحاً واحداً يحييه، وذلك في سبيل تكوين نطاق اجتماعي يلتقي فيه الانسان مع الانسان. وهكذا، يعود التمايز النوعي إلى الالتقاء في إنسانية الانسان واجتماعيته، وتسير الكثرة النوعية إلى غايتها التي تُعرف بشمول أرضي كوكبي، ليحقق لقاء الانسان مع الانسان.

وفي هذه الحالة، نرى كيف يتفاعل الانسان مع الكل، ففي جسده يتم اللقاء بينه وبين الكون في عملية مباشرة، في شعور مباشر، في اتصال مباشر، هو حدس مباشر. إنه يتحد مع الكون المادي من خلال طعامه

وشرابه وتلاؤمه مع البيئة، ذلك لأنه يشكل مع الوجود المادي كياناً واحداً. ويتحد مع النور والحرارة والأشعة الكونية الأخرى. ويتحد مع الانسان في أنواعه الانسانية العديدة ليمتد في نفسه، وفي صورتها الاجتماعية والكونية إلى مالا نهاية. ويفكرّ في وجوده وحقيقته وهو يتأمل الكون في كليته وشموليته، ويسعى إلى توطيد اتصال ضمني معه. وهكذا، يكون الانسان هو النقطة -الشبيهة بنقطة الدائرة حيث تلتقي الدائرة كلها- أو البؤرة التي يلتقي الكون كله فيها والمجتمع الانساني كله أيضاً.

عندما ننتهي إلى نتيجة مجردة ونظرية كهذه، نلتزم بطرح السؤال التالي: كيف تكون المستويات التي تتحقق فيها عالمية الانسان وشموله إذا نحن أخذناها من النواحي أو الأبعاد الاجتماعية والانسانية والعلمية والفكرية؟

أولاً- البعد العلمي

في القديم قال فيثاغور والفيثاغوريون إن العالم نغم ورقم، نغم هو موسيقى، ورقم هو عدد. وتشير هذه الحقيقة إلى مبدأ الانسجام، والتناغم، والتوافق والتناسق. فالكون، في رأي فيثاغور، موسيقى، تنسجم في أنغامها وتتوافق. ولذا، لايخرج هذا الكون عن إطار معقولية الوحدة. فهو، في شموله وتعدده، وحدة قائمة بذاتها؛ وليست أجزاء الكون الظاهرية غير أنغام الموسيقى التي تتساوق في الانسجام. وهكذا، يكون الكون نغماً. ومع ذلك، تحدث فيثاغور والفيثاغوريون عن الكون بأنه رقم. فكما تتسلسل الأرقام وتتعدد انطلاقاً من الواحد، لتعبر عن وحدة متماسكة تجد ذاتها في الواحد، كذلك تتصل في أحجامها الكبرى واتساقاتها، لتشير إلى حقيقة واحدة تُحل حقيقة الكون فيها، وتتماسك أجزاؤه أو تتداخل، ويحاول العالم وضع قانون واحد للكون تتضمن فيه جميع القوانين. فللكون، لمن يستطيع الاستماع والاصغاء إليه لو أقيمت له

نقطة خارج النظام الشمسي أو غيره، موسيقى تنشأ عن النّسب الرياضية القائمة التي تقوم بين الكواكب أو الوحدات وهي تدور حول بعضها. وهكذا، يكون الكون اهتزازاً، وتكون المادة درجة من درجات هذا الاهتزاز.

والمادة المهتزة، كما يشير إليها العلم، بصفاتها العديدة الكيميائية، والفيزيائية والبيولوجية تعبّر عن وحدة شاملة. فما الظاهرات إلا تناسقات وأنساق في وحدة. فكأن الكون لوحة من الموزاييك، تشغل كل قطعة مكانها في نظام واتساق. وهكذا، تعبّر الظاهرات عن وحدة داخلية وتعارض ظاهري.

هكذا، يستطيع العلم تلمس الحقيقة الواحدة، الشاملة والعالمية، من خلال الظاهرات العديدة. فهو، في كل عملية استقراء، يحدس القوانين الشاملة. وقديماً قال أرسطو: لا علم إلا بالكليات. لهذا، نستطيع أن نضع ضمن قائمة العالمين أفذاذاً مثل فيثاغور، وأنشتاين، وابن سينا، وابن الهيثم الخ. . . . أولئك جميعاً تحدثوا بالصيغ العالمية، وأشادوا صرح الشمول عندما درسوا القوانين الكونية.

في عالم العلم هذا، يرتبط الجزء الصغير بالكل، ذلك لأن إطار الحقيقة واحد. فالجسد الانساني، بتعدد أجزائه وأعضائه، يمثل وحدة متماسكة، شاملة وكلية. وتستميل دراسة الجزء أو العضو على حدة، وتُخفق الدراسات التي تعتمد هذه الطريقة، ذلك لأن الكثرة الجسدية، والأعضاء كلها، واحدة في عملها وجوهرها، وكل عضو يمتد إلى الكل ويحيا في الكل ومع الكل.

ثانياً- البعد الفكري

يصعب علينا أن نفرّق بين البعد العلمي والبعد الفكري؛ فكلاهما كلية شاملة. فكما أن العلم يبحث في القوانين الشاملة، ويسعى إلى

اكتشاف الكل في التعددات والأجزاء، كذلك يبحث الفكر في الكل. فما يراه الانسان من تعدد وكثرة، ليس إلا حقيقة واحدة. وهكذا، أتساءل: كيف أستطيع أن أرى ألوان الشمس مالم تنعكس على كوكب الأرض وتتشتت في فضائه؟ فالنور لايكشف عن ألوانه إلا في انعكاس تعدد ألوانه، ليكون التعدد، في النهاية، نوراً واحداً. والحياة لاتكشف عن ذاتها إلا في التعدد والكثرة. ولما كان كلّ ماهو موجود ينبض بالحياة، كانت هذه الحياة خلفية الكل، وجوهره أيضاً. وكيف أستطيع أن أفكر في الوجود، مهما بدت لي ظاهراته، إلا ككل؟

هكذا، تتجلى الحياة، والنور، والوجود والفكر في الشمول والعالمية. وهكذا، يؤدي بي كل تجريد فكري إلى الكلية الشاملة، انطلاقاً من نسبة ظاهرية، أو من تعارضات، أو ثنائيات لاتوجد بمعزل عن بعضها. وإذا ماأخذنا مفهوم التجريد بعين الاعتبار، أدركنا أنه يؤدي بنا إلى الشمول والعالمية. ولو تساءلنا عن حقيقة البياض والصفرة، والحمرة الخ. لوجدناها تجريدات مطلقة، هي انعكاسات النور المتعددة، في وحدة قائمة بذاتها. وإن تحدثت عن الثلج، تساءلت كيف أستطيع إثباته مالم أقل إنه أبيض؟ وكيف يمكن للعقل الانساني أن يتقبله أو يتصوره مالم يكن أبيض؟ وإذا أضفنا إلى هذه الحيرة مسألة البياض ذاتها، لوجدنا أننا لانتحدث إلا في التجريد والمطلق. ولاشك أن قول برغسون بأننا نحيا في المطلق صحيح إلى حد بعيد.

ثالثاً– البعد الانساني

لايسعنا أن نبحث مسألة الانسان إلا من ناحيتين:

١– الانسان الفرد

٢– الانسان الاجتماعي.

كيف أستطيع أن أتصور الانسان الفرد؟ أين يوجد هذا الانسان؟ وإذا أقمنا مقارنة بينه وبين الجسد، نسأل: كيف يمكنني أن أتصور القلب وحده؟ أو الدماغ؟ أو عضواً من الأعضاء؟ هل يوجد عضو بمفرده؟ ماهو؟ وكيف يكون؟

من هو الانسان الفرد؟ الإنسان الفرد غير موجود. هذا، لأن البشرية بدأت بجماعة ولم تبدأ بفرد. وهذا ما أثبتته الدراسات الانتروبولوجية بوجه عام والدراسات الباليتنولوجية بوجه خاص. وهكذا، نعلم أن الفرد غير موجود. وإن وُجد هذا الفرد، فما هو؟ ما فكره؟ وما أخلاقه؟ وهل يكون للفرد تفكير في حالة فردانية؟ وهل تكون لديه قيمٌ ومثل وغايات؟

لما كانت استحالة وجود الفرد قائمة، فإن الانسان الاجتماعي هو أصل الفكر وأصل الانسانية. فلاشمول إلا في الانسانية، ولا عالمية إلا في الحياة الاجتماعية.

تتكشف لنا أهمية موضوعنا هذا عندما نلقي على أنفسنا الأسئلة التالية: كيف يكون الانسان في حالة فردانيته: أيكون صادقاً أم كاذباً، مراوغاً أم مستقيماً، متكبراً أم متواضعاً، مستقلاً أم منصفاً وعادلاً، محباً للحق أم ميالاً إلى الظلم، جاهلاً أم عارفاً، واعياً أم لاواعياً، عاملاً أم خاملاً، إلى ما هنالك من قيم ومفاهيم. والحق، أن الجواب يستقيم متى علمنا أن هذه القيم غير موجودة إلا في الحياة الاجتماعية. إذن، ليس للانسان إنسانية إلا في الوجود الاجتماعي الذي هو الحقل الذي تزرع فيه إنسانية الانسان. ونحن، على سبيل المثال، لو ألقينا نظرة على أنواع الوجوه البشرية بتعدداتها وتمايزاتها، لعلمنا أن هذه الكثرة دليل على الوحدة أكثر منها دليلاً على الاختلاف والتباين. إن وجوه الآخرين تدلني على حقيقتي. فلولاها ماعرفت نفسي. لذا، لاتحمل الوجوه سمات التناقض بل مكونات التكامل. فالانسان، في تعدد وجوهه، واحد.

وعلى سبيل المثال: لو نظرنا إلى أنواع الانسان لوجدنا تناقضاً ظاهرياً، ومتى تعمقنا، وجدنا وحدة الهوية. فكأن الانسان، بأنواعه وكثرة أفكاره، يلتقي في دائرة واحدة تتشعب منها إشعاعات عديدة تعبّر عن حقيقة واحدة. وإذا مانظرنا إلى أنواع الافكار، وجدناها عديدة؛ لكنها تجتمع في وحدة هي الانسان. وإذا ماتفحصنا كوكب الأرض بتنوعات أراضيه وأقاليمه، لاحظنا كثرة متنوعة تتآلف في وحدة. فكأن الحقيقة الواحدة، والعالمية والشمول، لاتتحقق إلا من خلال الكثرة. لذا لا أخشى التعدد لأنني أعتبره معالم حقيقية تتداخل في الوحدة وتتواشج في نسيج واحد.

تتحقق عالمية الانسان على صعيدين: الصعيد الاجتماعي الواحد في الوطن، والصعيد الاجتماعي العالمي. ففي المجتمع الواحد يتحد الأفراد ضمن حقيقة واحدة خالية من شوائب التعصب العرقي. ويرى كل إنسان ذاته في الآخر، ويمتد في هذا الآخر. ولايكون خلاص هذا الانسان إلا في الآخر ومن خلاله... فكل إساءة تصدر مني نحو الآخر، تعد إساءة للبشرية جمعاء؛ وكل محبة تصدر مني نحو الآخر تعد تضحية للبشرية جمعاء. هذا، لأن الانسان يشتمل على الانسانية كلها، والناس كلهم، في كيانه الخاص. وعلى الصعيد الاجتماعي العالمي والانساني الشامل، يسعى الانسان إلى وضع قواعد العدالة والمحبة والمساواة التي هي مفاهيم مطلقة للجميع، لايُنكرها أحد، لأنها شاملة وعالمية.

يجدر بي، في هذا المجال، أن أعترف بأن اجتماعية الانسان تختلف، بجوهرها، عن تجمّع الحيوان. فللحيوان حياة تجمعية، أي فردية مكررة، لاتدرك ذاتها في إطارها الفردي أو الجماعي أما اجتماعية الانسان فهي انعكاسه في الآخر، وامتداد إلى مالا نهاية في هذا الآخر. والانسان لايجد نفسه إلا في الآخر، ولايكون لوجوده معنى إلا في الانسانية الشاملة. ففي اجتماعية الانسان تحقيق للغاية التي وُجد من أجلها.

ترينا اجتماعية الانسان كيف أن الانواع البشرية تجتمع في بؤرة واحدة، تلتقي في نقطة واحدة هي الأنسنة. ففي أنحاء العالم كله مبادئ تسعى إلى التحقيق، وأصبح العالم وكأنه يتجه إلى انسانية أسمى، إلى عالمية أرقى، وذلك من خلال وعي ذاته في الاطار الاجتماعي، الوطني والدولي. وكما قلت سابقا، فقد تجمعت عناصر الطبيعة العديدة في وحدة هي الانسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى. وماعاد الانسان ليتوزع مرة أخرى في أنواع، لتلتقي في وحدة إنسانية شاملة وكلية وكاملة.

من خلال شخصيتي أرى الوجود المتمثل فيّ. في شخصيتي تكتمل إنسانيتي وكونيتي وعالميتي، وأنفتح على الكل. وفي فرديتي تموت إنسانيتي وعالميتي. هذا، لأن الشخصية انسانية والفردية أنانية.

من خلال مهنتي أكون شخصاً أم فرداً. فإن لامست العالم كله في مهنتي، وجعلت منها وسيلتي للاتصال مع الكلي، كنت إنساناً عالمياً وكونياً. إن خدمت العالم كله في مهنتي، حققت شخصيتي وكياني اللذين يمتدان إلى الكل. وإن جعلت من مهنتي وسيلة لتحقيق فرديّتي وكنت فرداً أعيش ضمن قوقعة الأنانية، فإن عالميتي تموت وأنانيتي تنبثق.

من خلال عملي، أياً كان عملي، تظهر عالميتي في أعلى صعودها وأجلى صورها. فإن جعلت من عملي نقطة لقاء يجتمع فيها الكل، أو أعاين الكل فيها ومنها، رأيت الانسانية جمعاء، وحققت العالمية. وهكذا، أربط عملي أو مهنتي أو فكري بالوجود الكليّ، بالغاية القصوى، بالانسانية كلها، بالمجتمع كله. فإذا تطابق عملي مع الغاية من الوجود، مع القوانين الكلية، ومع اجتماعية الانسان، كنت عالمياً وكونياً. وتظهر عالميتي بأجلى مظهريها: الفهم والتطبيق: فهم الوجود والغاية منه، وممارسة هذا الفهم والغاية في التطبيق العملي. ولما كانت غايتي من الوجود هي المعرفة، وكان وجودي الاجتماعي تحقيقاً للغاية التي من أجلها وُجدت، فإنني أضع نفسي في خدمة الانسانية، لأمتد فيها، فأحقق وجودي، أي عالميتي وكونيتي..

فأنا كائن وجدت لأحقق أنبل مافي الكون؛ لذا، أجد نفسي، وأنا أدرس أعماق الكون، أنادي بأمر واحد هو: الانسجام مع الكون في غاياتي الكبرى التي أعبّر عنها باجتماعية الانسان، وعالمية الرؤية والتجسيد العملي لها.

عندما أحيا عالميتي هذه، أراني وقد تجردت من كل أنانية، ففي عالميتي أكون محباً لغيري؛ لا أستغله، أو أتكبر عليه؛ لا أنبذه أو أكرهه. فأنا أرى الآخر فيّ وأرى نفسي في الآخر. وعندما أحيا عالميتي هذه، أراني في قلب الوجود والحياة الاجتماعية، أفعل فيهما بطاقة تُحث على الدوام من أجل إعلاء قيمتها في الانسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى، أو الطبقة المفكرة. كما يدعوها تيارده شاردان.

أتمنى أن أرى عالمية الحياة الانسانية كما أراها في عالمية القانون العلمي. ففي جميع العلوم، تتآلف القوانين والمبادئ والنظريات ضمن حقيقة واحدة وتطبيق واحد. ويبرهن هذا التآلف وحدة العقل البشري، ووحدة الحقيقة العالمية. ولذا، لاتستقيم اجتماعية الانسان مالم ينسجم الانسان مع قانون كونيته ووجوده، فيطرح عنه كل مايعيقه عن تحقيقه. لقد تعلمت من فلاسفة العالمية وحكمائها أن تحقيق الانسانية يتم، كما يقول عمانوئيل كانْتْ، في تحقيق سلوك انساني يطبق على الكل على نحو قاعدة عامة.

* * *

الانسانية جامعة شاملة، وكذلك الانسان. وشمول الانسانية يجعل البشرية أجمعها أسرة كبرى تنضم في كنف المحبة والكل الشامل. فإذا الناس جميعهم أخوة يجتمعون في الحقيقة السامية وفي الانسان. والناس جميعهم «انسان واحد» بوجود واحد وصور كونية متعددة من الناحية الشكلية. إن تعليم المحبة هو أن شمولها العالمي، الانساني الجامع، إنما يرتكز على قانونها الأعظم أن جميع الناس، على اختلاف أعراقهم وألوانهم وأممهم، يؤلفون جسداً واحداً -مادة واحدة، وروحاً واحدة لاتتناقض بذاتها.

المحبة مبدأ يتجاوز كل المبادئ الأخرى لأنها شريعة الوجود الكليّ.

فالحقيقة السامية -المحبة تجمع الكون كله فيه . لذلك تحيا العوالم كلها، بعضها مع بعض، في سكينة الحقيقة السامية . هكذا، تتماثل المحبة مع الجاذبية في لغة العلم: هي جاذبية الخلية للخلية، والذرة للذرة، والجوهر للجوهر، والنوع للنوع، والكواكب للكواكب والانسان للانسان؛ هي إذن تماسك الوجود، وتناغمه، بعضه مع بعض، في كلّ متّحد. ولولا هذه الملاط، ملاط المحبة-الجاذبية، لتنافرت العناصر وتبعثر عقد الكون والوجود.

تتحقق الانسانية في شعور الانسان بشموله وكونيته. ولما كان الانسان الواحد قد وُجد بأنواع عديدة في جميع أنحاء العالم، فإن فكرة عالمية الانسان تتخلل جميع الأمم والشعوب بإنسانية الانسان. وليست الانسانية إلا انسانية هذه الانسان، وصورته المجردة في الأنواع الانسانية. أما الانسان المشخص الواقعي فهو الانسان الكائن، الحيّ العاقل الذي يهدف، من خلال تنوعه وتعدده إلى غاية واحدة. إن آمال الانسان المتصاعدة من أنحاء العالم كله تشير إلى وحدة الوجود الانساني وإلى تحقيقه في شعور واحد متكامل.

إن عالمية الانسان مبدأ يحثنا على احترام الانسان وتقديره وإعلاء شأنه. ويتجلى هذا الاحترام والتقدير في المبادئ التالية:

أولاً- إن كنا نعتبر الانسان ثمرة تطور الوجود الأرضي، فإنه لايحق لنا أن نقلل من أهمية وجوده. إن غرس الشجرة والعناية بها يُشيران إلى غايتها. وتتجلى هذه الغاية بثمرة هي نتاج وجود الشجرة. ولهذا، يُعد القضاء على الشجرة اعتداء فاضحاً لأن الغاية التي من أجلها وُجدت الشجرة تنعدم. وينطبق هذا المثل على حقيقة الانسان وواقعه. لقد فعلت الطبيعة أحقاباً زمنية مديدة لإثماره.

ثانياً- إن كنا نعتبر الانسان رمزاً للوعي الكوني غير المحدود، فإنه يستحق التكريم والتقدير. فالانسان الذي يحيا ضمن دائرة الوجود، يتجاوز المحدود. وليس شعوره باللامحدودية غير دليل على لامحدوديته. لذا، يخرج الانسان عن نطاق الوجود المحدود بهذا الشعور.

ثالثاً– إن كنّا نعتبر الانسان مثالاً شاملاً لوجود البشر أجمعين، فإن كل إهانة تُلحق به تُلحق أيضاً بالجنس البشري أجمعه. إن احترام الانسان يعني احترام الانسانية كلها، والعناية به تعني العناية بالبشرية كلها. ولما كانت محبة الانسان الواحد تشير إلى محبة الانسانية جمعاء، فإن الفكرة تستحق الجهد.

رابعاً– إن كنّا نعتبر الانسانية متنوعة في لونها، وعرقها، في فقرها وغناها، وفي أقطارها، فلا يحق لنا استغلال الآخرين أو كرههم. هذا، لأن التنوع يشير إلى التكامل ولايشير إلى التناحر. إن كنّا نعتبر أناساً أفضل من أناس آخرين، لأسباب المعيشة أو البيئة أو اللون أو العنصر، فإن الانسان، في رحلة حياته الأرضية، يمر في هذه الأطوار كلها. وإن هو احتقرها في غيره، فإنما يحتقرها في نفسه: إن كنت أعتبر غيري عبداً، فأنا عبد مثله في مجالات عديدة. وإن كنت أعتبره زنجياً، فأنا أكثر سواداً منه في داخلي. وإن كنت أعتبره فقيراً أو متخلفاً، فأنا أكثر فقراً منه وأكثر تخلفاً في مجالات شتى. إن محبتي للانسانية تدفع بي إلى تجاوز كل ماأعتبره عائقاً أو فاصلاً بيني وبين الانسان.

خامساً– إن كنّا نعتبر الانسانية تسعى إلى غاية، فإنه لايحق لنا أن نعمل لتثبيت التفرقة العنصرية والانقسام الاقليمي. هذا، لأن الغاية تشير إلى تلاقي الأهداف التي تتفرّع من الغاية الأصلية. ولاتتحقق هذه الغاية إلا بالمحبة.

إن عالمية الانسان، كونه ينتمي إلى عالم واحد، والأخوة الانسانية لاتتعارضان مع اجتماعيته، كونه ينتمي إلى وطن. فالانسان شبيه بالبؤرة التي تشع في اتجاهات ثلاثة:

أ– من كيانه إلى ذاته.

ب– من كيانه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه.

جـ– من كيانه إلى العالم.

في البؤرة الأولى، يشع الانسان وفق قاعدة فطرية تعبّر عن ناموس

كوني، غير مكتوب باليد، نُحت فيه منذ الأزل. وتعتب هذه المرحلة أهم المراحل الثلاث بأجمعها، ذلك لأن الانسان الجوهر، المجرد، لايسعى إلى الغايات النبيلة مالم تكن قائمة فيه. ولذا، كان عليه أن يحققها أولاً. ومتى حقق الانسان معنى وجوده والغاية منه، سعى إلى إشعاعه في البؤرة الثانية التي هي المجتمع. ففي إشعاعه باتجاه المجتمع، يحقق الغاية من وجوده في المجالين الشخصي، إنسان الماهية والجوهر، وفي المجال الاجتماعي، إنسان الواقع والتحقيق. أما البؤرة الثالثة فإنها تتجلّى في موقف إنساني يتجاوز حدود المجتمع إلى الانسانية عامة. وإلى الكون ولانهايته. ويعتبر هذا الاشعاع تحقيق لإنسانية الانسان، وهو يشعر بانتمائه إلى العالم كله.

الانسان في هذه المراحل الثلاث التي تعبّر عن مثال واحد، هو انسانية الانسان ومركزيته، يشبه الخلية التي تمتلك نصف قطر يشع لذاته لكي تشكل ذاتها، ونصف قطر آخر مشعاً تمده إلى الخلية الأخرى، التي هي الآخر، أي الانسان الآخر، لكي تشكل وجوداً، وتمتد إلى العضو لكي يتم المجتمع ويكتمل. هكذا، تمثل الخلية الانسان، ويمثل الامتداد الآخر، ويمثل المجتمع العضو. وليس من شك أن العضو جزء ملتحم مع مجموعة تدعى الجسد، أي الكل؛ وليس هذا الكل غير الانسانية. ومع ذلك، يبرز تشكل العضو إلى الوجود لأنه يغلّف ذاته بذاته بسبب تفاعل الأفراد، أي الخلايا، في الوحدة الأساسية. لذا، يقتضي الواجب خدمة المجتمع أولاً، والعالم ثانياً. والحق أن خدمة المجتمع والمحبة التي نضفيها عليه لاتتناقض مع خدمة العالم ومع المحبة التي نكنّها للانسانية جمعاء. فالمجتمع، في صورة الأمة أو الوطن، والعالم، في صورة مجموعة الأمم أو الأوطان، يتلازمان ويتكاملان في تقويم الانسان كوجود عالمي شامل وكليّ، يتجاوز الحدود، والأمكنة والأزمنة إلى العالمية والكونية، وإلى الانسانية والشمول. . . . . وفيهما يلتقي الزمان مع الأبدية.

مقدمـــة ...
في الميتولوجيا العربية
الأناسة المعرفية العروبية ماقبل التاريخية

د. جمال الدين الخضور

لايمكن فصل فعاليات الانسان وتطوره، وعلاقته بالبنية الانتاجية ونموها من الشكل الفردي إلى النتاج الجماعي، عن الصفات البيئية، والطبيعية، الجغرافية للموقع المعيش. فهو يشكل في وحدته مع الشرط الجغرافي والبيئي المقدّمة التأسيسية اللازمة للجغرافية التاريخية بما يعنيه هذا من تحديد الشروط الأولية للنتاج الاجتماعي.

*) د. جمال الدين الخضور: باحث سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، من مؤلفاته: «الظل الدائري»، «رقصة العراء».

ولم تكن منطقة الشرق العربي ممتدة من الصحراء العربية الكبرى وحتى الخليج العربي معزولة عن التغيرات البيئية والمناخية التي تطرأ على الكون، بل يمكن القول بأن جملة التغيرات التي طرأت عليها خلقت الظروف المناسبة لحياة الانسان (الجماعات الأناسية) المتطور من أشباه الانسان. وقد بدأ هذا الانسان يرسم الخطى الأولى لعلاقته بالطبيعة بدخول لايمكن تحديده بدقة خارج التأطير العام للباليوليث الأدنى والذي يشكل ٩٩٪ من تاريخ الانسان والذي يمتد حتى (١٠٠,٠٠٠) عام قبل يومنا هذا، حيث شقَّ هذا التطور نهاية لمرحلة طويلة من التطور البيولوجي استمر حوالي ١٤ مليون سنة من تطور الهوميثيد (أشباه الانسان) منها ٢-٣مليون سنة الأخيرة عكست الآثار الأولية لأكثر الثقافات قدَماً، حيث تعلَّم الانسان أن يحضر أدواته، وبدأ تدريجياً يبني سكنه الأولي، ليتبعه لاحقاً بالفن الصخري. ويتوضع كل هذا الزمن في الطور الجيولوجي الرابع. بحيث تؤكد القراءات الأولية لما تركه هذا الإنسان من أدوات وآثار على جدران الكهوف أن التطور الفيزيائي - الفيزيولوجي والثقافي مرتبطان مع بعضهما بشكل وثيق. علماً بأن قسماً ضئيلاً جداً قد بقي فقط من الأدوات التي استخدمها انسان مجتمع الصيد ولاقط الثمار. فلم تصمد حتى أيامنا تلك الأعمال والأشغال والأدوات التي صُنعت من الخشب والجلد ومن لحاء الشجر والألياف النباتية - وحتى الكثير من الاشغال العظميّة التي تحطمت في وسط غير ملائم - الطين والصلصال.

لقد عاش على سطح الأرض، وعلى مدى ١٥٠-٢٠٠ ألف سنة نوع بشري واحد وحيد (هومو-سابينس) = الانسان العاقل. وقد انتمت لهذا النوع، وبدون استثناء سلالات الباليوليث المتوسط والأخير. مثلها مثل كل السلالات التالية حتى المعاصرة، وكلٌ منها قدمت قسطها في مسألة تطور الانسانية[١].

فبعد كل النظريات والافتراضات التي كانت سائدة حول الموقع

المفترض لنشوء وتطور الانسان العاقل الأولي خرج علينا العالم كوبنز بنظريته «قصة الجانب الشرقي - أصل الجنس البشري» والتي يؤكد فيها بأنه تطور على امتداد وادي الخسيف عند منابع ومجرى النيل في افريقيا الشرقية[٢]، قبل ثمانية ملايين من السنين وهذا مايضعه في لب التأسيس التطوري للأنتروبولوجيا العربية اللاحقة، خصوصاً لو أخذنا الرابط المناخي والمعيشي الوثيق بين جغرافية ذلك الوادي وامتداده نحو القرن الافريقي، وبين المناطق الجنوبية من شبه الجزيرة العربية - خصوصاً إذا عدنا بذاكرتنا إلى الخلف أكثر، عندما كانت تلك المنطقة تشكل وحدة تضاريسية واحدة، واكتفت لاحقاً بالوحدة المناخية والبيئية. وتزداد أهمية هذه المعطيات الموثوقة والموثقة إذا أدركنا بأن أنهار الجليد كانت تغطي أغلب مناطق أميركا الشمالية وشمال أوروبا حتى ١٥,٠٠٠ سنة من يومنا هذا فقط، وهذا يعني أنها لم تكن قابلة للحياة الانتاجية قبل هذا التاريخ بالتأكيد[٣].

ومع انتقالنا إلى فترة الباليوليث الأوسط حوالي ١٠٠,٠٠٠ إلى ٤٠,٠٠٠ عاماً قبل يومنا، تميزت المرحلة الأناسية الثقافية بظهور وتطور إنسان النيانتدرتال والذي كان سائداً سابقاً أنه تواجد في أوربا! بشكل سابق لغيرها من المناطق[٤] إلى أن جاءت دراسة فاندرميرس وباريوسف الموسومة بـ«الانسان الحديث في بلاد المشرق»[٥] حيث يؤكد أن جماعة الانسان العاقل الحديث «استوطنت المشرق العربي قبل النيانتدرتاليين واتبعت نمط عيش متماثل لنحو ٦٠,٠٠٠ سنة، بحيث نسفت المكتشفات الحديثة الترابط المتبع سابقاً بين علم البيولوجيا والباليو أنثروبولوجيا (علم تطور الانسان القديم) فيقولان: «إن هذا الترابط بين البيولوجيا والحضارة يصعب تطبيقه في بلاد المشرق. فقد وجد علماء المستحاثات الذي ينقبون في مواقع هذه المنطقة مجموعات من المستحاثات تشتمل على عينات يبدو أنها أقدم من مثيلاتها التي في أوربا[٦]. ويتابعان «فقد استنتج بعض هؤلاء الباحثين، بعد مقارنتهم لعدد كبير من عينات مأخوذة من جماعات بشرية أقليمية تقطن في

بقاع مختلفة من العالم، أن أفراد الانسان الحديث قد نشأت في مناطق شبه صحراوية في افريقيا منذ أكثر من ١٠٠,٠٠٠عام[٧]. وتناسى هؤلاء الباحثون التغيرات المناخية والبيئية التي طرأت على الكون، بحيث تحولت الكثير من المناطق التي كانت تشكل غابات تلك المراحل إلى مناطق صحراوية أو شبه صحراوية، كما هو الحال بالنسبة للصحراء العربية الكبرى -الليبية نموذجاً- والتي اكتشفت فيها نقوش كهفية جدارية تثبت أنها كانت غنية ومسكونة بالحيوانات المدارية كما هو مبين في اللوحات المكتشفة في الصحراء العربية -الليبية. وهذا يرتبط مع التوضع المناخي الملائم التالي لوادي الخسيف، بحيث كان كل من وادي النيل والدلتا، ومنطقة الرافدين مناطق مغمورة بعد انتهاء الطور الجليدي الأخير.

ويؤكد الباحثان المذكوران في دراستهما المنوه عنها أعلاه أن بعض مكتشفات الدفن في مغارة قفزة في فلسطين على سبيل المثال يدل على شعور ديني قبل ماينوف على ١٠٠,٠٠٠ سنة. فقد وجدا في أحد المدافن هيكلاً عظمياً لطفل عند قدمي الهيكل العظمي لامرأة شابة، ربما تكون أمه. يظهر هذان الهيكلان بمظهر الانسان الحديث ولكن حضارتهما تشابه حضارة الانسان النيانيدرتالي الشرقي عربي الأكثر قوة. أما في أوربا - وحسب قول الباحثين[٨] فقد أقام الأفراد ذوو المظهر الحديث وكذلك النياندرثاليوم حضارات مختلفة، وذلك بعد مرور ٦٠,٠٠٠ سنة مما كانت عليه في الشرق العربي. وهذا مايتناقض قطعياً مع رأي الدكتور فراس السواح الذي يقول في مؤلفه «دين الانسان»: وفي الواقع، فإنه من غير المجدي التفتيش عن دلائل وآثار الحياة الدينية لبشر ذلك الزمان/ ويقصد الباليوليث الأدنى/ بسبب غموض الوثائق وتبعثرها، وصعوبة الربط بينها، فإذا أردنا البقاء في حدود ماتسمح به الوثيقة المادية من تفسير، يتوجب علينا القول بأن انسان الباليوليث الأدنى لم يتمتع بحياة دينية من أي نوع، وأن وسطه الفكري لم يتطور عن أسلافه من الرئيسات العليا، رغم صناعته للأدوات واستخدامها

للتحكم بوسطه المادي»(٩). أما مايتابعه الباحثان حول ضرورة الاستناد إلى وثائق من المكتشفات من أن عملية الدفن تلك وغيرها مما اكتشفوه في مغارة سخول بأن وضعيات الهياكل تدل على دفن مقصود، وهو أقدم عملية دفن عثر عليها حتى الآن، ويضيفان اكتشاف مجموعتين من الهياكل في مغارة شانيدار في سفوح جبال زاكروس في العراق، وكانت كلها من النياندرتاليين وتبدي مايدل على سلوك بشري راق، مع مجموعة في مغارة عمود قرب بحيرة طبرية، وهذا يعني الانتقال بالضرورة إلى عنصر الباليوليث الوسيط حيث تتقاطع في هذه المرحلة وجهة نظر الأستاذ فراس السواح مع الباحثين المذكورين، حيث مارس الانسان في منطقة الشرق العربي عملية الدفن الطقسي، «فتظهر قبور النياندرتاليين في المشرق العربي تقاليد دفن تميزت بطي الجثة ضمن حفرة صغيرة وتوجيه الجسم وفق محور غرب - شرق. وتظهر الهياكل العظمية لانسان النياندرتال المشرقي (العربي) بوادر ابتعاد مورفولوجي (المورفولوجيا هو علم شكل الأحياء) عن الهيئة الكلاسيكية للنياندرتال النموذجي في أوروبا واقتراباً من هيئة الانسان العاقل.

وهنا تجدر الاشارة إلى أن الحديث يدور في الشرق العربي عن إنسان متطور طقسياً ومورفولوجياً عن إنسان النياندرتال الذي سكن أوروبا في هذا الزمن - في المرحلة الفاصلة بين الباليوليث الأدنى والمتوسط، وفي المراحل الأخيرة من الباليوليث الأدنى «فالوجود الواضح لأفراد الانسان بأشكال حديثة في بلاد المشرق منذ ١٠٠,٠٠٠ سنة يقدم حقائق جديدة لتفسير وجود مستحاثات أخرى غربي آسيا. فقد يكون لأفراد الإنسان سلسلة نسب (سلالة) محلية واسعة الامتداد إلى حد ما، فبقايا الجمجمة التي وجدها ثورنطيل - بيتر في مغارة زوتيّة بالقرب من مغارة عمود مثلاً -تثبت أن تأريخها يراوح بين ٢٠٠,٠٠٠ - ٢٥٠,٠٠٠ سنة مضت. وقد يكون صاحب هذه الجمجمة أحد أفراد الجماعة التي انحدرت منها جماعة الانسان النحيل (الحديث) في كل من سخول وقفزة»[١٠].

وليست البنية المورفولوجية للجمجمة، أو الأدوات المحيطة فقط هي التي وفقت هؤلاء العلماء إلى الجزم بوجود ذلك الفارق الزمني في التطور بل عثورهم أيضاً على العظم اللامي، (hyoid) (وهو عظم منفصل يتحكم في حركة اللسان) وتم الاستدلال من خلال دراسته الدقيقة إلى أن جهاز التصويت لدى انسان البالوليث الأدنى - المتوسط في منطقة الشرق العربي يشبه مالدى الانسان الحديث وإلى أنه كان قادراً على إصدار الأصوات الضرورية لكلام مقطع.

ومن جانب آخر يتجه الباحثان إلى تفسير المرحلة اللاحقة التي بدأت منذ نحو ٤٠,٠٠٠ سنة إلى افتراض «أن جماعات الانسان الحديث في بلاد المشرق العربي انتقلت وانتشرت في أوروبا وذلك بعد أن حلّوا محل النياندرتاليين المحليين أو نتيجة لعمليات التكاثر فيما بينهم»[١١].

نستنتج مماسبق بأن:

- انسان الباليوليث الأدنى ترك آثاراً قابلة للدراسة في بلاد المشرق العربي في حين كان فقيراً بها جداً في أوروبا.

- ظهور الانسان الحديث كان سباقاً في بلاد المشرق على ماهو عليه في أوروبا بعشرات الآلاف من السنين.

- ممارسة الدفن الطقسي أُثبِتَتْ منذ المرحلة النهائية من الباليوليث الأدنى في منطقة الشرق العربي، وبما يسبق مثيلاتها في أوروبا بـ٦٠,٠٠٠عام.

- وجود العظم اللامي وبينيته المعاصرة يؤكد على وجود عناصر التواصل الصوتي في مراحل سابقة لمثيلاتها في مناطق أخرى من العالم، ولآلاف من السنين، ممايثبت الانخراط في علمية التتاج الاجتماعي في مراحل باكرة.

كل ذلك، كان له الدور الهام (إن لم نقل الأهم) في وسائط تعبير الإنسان عن علاقته مع الأشياء المحيطة وفي ترتيب نمطية مامن التعامل مع

الجماعة المحيطة. وهذا يعني بالضرورة أن تطور الانسان الثقافي برموزه المعرفية والدينية والفنية لايرتبط بما يعنيه مستوى التطور التقني، بالسوية التقانية لتطور الجماعة البشرية. أي أن التوازي في التطور التقني والثقافي هو رؤية ميكانيكية بعيدة عن الخطوط البيانية التاريخية لسيرورة الانسان. لايمكننا أن ننفي أن السوية الراقية (بمعانيه المعرفية) من التطور الثقافي تشكل الأرضية المتينة الهامة باتجاه التطور التقني، وهي ماندفع باتجاه تجاوز مفاهيم الزمن الاجتماعي وتراتبيه الميقاتية، بخلق معادل جديد يتناسب مع التراكم الكمي والكيفي في سيرورة الأمة، وهذا مانحاول اثباته بما يخص الأمة العربية، التي تمتلك خزاناً ثقافياً مميزاً، تستطيع الاستناد عليه لتحقيق قفزتها الحضارية التقنية في زمن اجتماعي خاص تستطيع من خلاله تجاوز الفاصل الكبير من الزمن الميقاتي الذي يفصلها في الزمن الراهن عن المجتمعات المتقدمة تقنياً، إن ذلك يعني، بداية، أن التطور الثقافي لايمكن أن يعاني من عملية قطع تاريخية، فهو عملية متواصلة سيرورية في تأصيلها وسبقها وصيرورتها اللاحقة وهو ماتقصده بعملية التأصيل في بدايات تكون المنظومات المعرفية فالحضارات الجليلة التي بناها العرب بما في ذلك البابلية والفينيقية والتدمرية والمصرية.. وحتى الاسلامية لم تكن مقاطع معزولة في تاريخ أناسي متقطع، إنها تواصل أناسي معرفي، مؤسَّس ثقافياً على ثوابت تأصيل عظيمة لاتمتد جذورها المعرفية لمراحل التاريخ الكتابي فقط، بل تمتد كما أكدنا أعلاه إلى مراحل الباليوليث الأدنى حيث تواجد في منطقتنا الانسان الحديث سباقاً بذلك تواجده في المناطق الأخرى من العالم بعشرات الآلاف من السنين. معطياً لحياته قيمةً ما، متسائلاً عن طبيعة علاقة الأرض بالسماء، والجسد بالروح، والانسان الكائن الحلم بالواقع..

إن بداية الاشكالية في التساؤل تبدأ من طرح هذه الأسئلة. ومادمنا استطعنا التقاط بعض الأجوبة من خلال تلك المراحل المُغرقة في القدم، فمعنى ذلك أننا استطعنا الوصول إلى البدايات السبّاقة التي حدَّدت الملامح

العامة اللاحقة لتطور الانسانية، الذي تعيش تقنيته حالياً، ملايين الناس خارج دائرة تواجد هذا التكون الأناسي الرفيع - العرب.

فالتكوّن الثقافي - المعرفي - الفني/ يبدأ بعلاقة الاقتراب بين مفاهيم الجسد والروح والأرض القريبة، والسماء الجسد= الأرض بمكوناتهما المحسوسة التي يتعامل معها الانسان في صيغة الأداة التي يبتكرها، أو يحتاج إليها فيطورها، وأعضاء يتعامل معها بتوافق خاص تختلط فيه الأحاسيس الممكنة مع المجهولة. والأرض بمكوّناتها التي تحمل النبات ويسير عليها ذلك الحيوان الذي دفع الانسان اللاكتابي - الباليوليتي إلى نقشه في أماكن إقامته عبر ابداعات انطباعية ورمزية وتجريدية، كانت تتفاعل بحركية ترقى من مرحلة إلى أخرى، قابلة للتعامل مع مايحس به أو يركن إلى اللقمة التي يمنحه إياها بعد أراقة الدم من أحد الطرفين. فيقيم لنفسه هيكلية خاصة ترتبط برمزية ما، تدخل بين الحلم والواقع وتدخلهما. فينطلق لاحقاً معبرّاً عن فن في الارتقاء نحو الأعلى - نحو السماء وقد دفعته للاقتراب إليها عبر صورٍ فنية رائعة. دون أن ينسى حركة القمر والشمس والكواكب فيها.

فلم يترك جثة الميت ملقاة عبثاً، لابد أن يتجه نحو الشرق حيث يشكل نافذة ولادة الشمس والقمر. وفي حالات لاحقة كانت واسمة لمنطقة الشرق العربي بدأ بفصل الرأس عن جسد المتوفى معتقداً أن الروح فيه، ويضعه في كوخه الصخري أو في كهفه. مازجاً بذلك اختلاط معتقدات أولية صافية تزاوج بين «الطوطمية» وعبادة الأسلاف.

وهكذا كانت البدايات الميثولوجية للنمو اللاحق للحلزون الثقافي، لكن التأسيس الأولي والهام كان ارتكازاً متيناً على تكوين سباق ومتين. فالتزيين الجنائزي بالقرون ارتبط بعلاقة ذلك الانسان بالحركة الدورية للهلال.

ولم يكن اللون الأحمر إلا الرمز البسيط عن القرابين التي تقدم للمتوفى بعد أن تنثر على جثته الورود والزهور وقد سجي شرقاً بانتظار الشمس التي تحمل معها الحياة والخصب.

«إن مفهوم القربان في ذلك الزمن، مرتبط بمفهوم الآلهة المشخصة، أو الكائنات الروحية المقدسة التي صارت إلى مايشبه الآلهة، مثل أرواح الأسلاف لدى بعض الثقافات»[١٢] . . انطلاقاً من ذلك كان الانبثاق الأولي في منطقة الشرق العربي باتجاه الثقافة المتواكبة التي سبق فيها أسلافنا العرب كل الشعوب والجماعات الأخرى حتى المحيطة والتي بدأت تأخذ انعكاسها في التقدم التقني والمادي التقني. . وقد بدأوا يميزون عالماً خاصاً محدداً مشخصاً في التكوين الوصفي المحيط بهم مع مايربطه بعالم آخر قابل للتخييل، يصل بينهما الحلم أو الموت. . ومن هنا أخذت الفلسفة في بدايتها الأولى تترنح في أولى خطاها على دروب الشرق العربي، الذي تميز في مراحل الانتقال من الباليوليث المتوسط إلى الأعلى بالتدجين النباتي والحيواني وهو مادفع أيضاً هذا الشرق إلى السبق باتجاه الميزوليثية «فكان أول وأكثر الحضارات والثقافات الميزوليثية تطوراً توضّعت في الشرق العربي، حيث كانوا أول من اكتشف واستخدم الطواحين الحجرية وكان ذلك حوالي ١٠,٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد»[١٣]. وتلا ذلك الانتقال السباق إلى النيوليث كمرحلة أخيرة من العصر الحجري تميزت بانتقال البشر إلى الشكل المستقر للحياة «فمنذ الألف ٨-٧ قبل الميلاد أقيمت في الشرق العربي» مدن «محاطة بجدران حصينة»(١٤) وإذا كانت التغييرات المناخية والبيئية متوازنة ومتوازية في منطقة الشرق العربي، والتي شملت دراساتها بشكل مفصل وادي النيل ومابين الرافدين إلا أن منطقة بلاد الشام من الشرق العربي بقيت في التحول الاساسي من العصر الحجري الوسيط (الميزوليتي الباكر) وحتى العصر الحجري الحديث (النيوليثي المبكر) موضوعة خلف مجموعة من إشارات الاستفهام التي لم تقدّم الأجوبة عليها تفسيراً تفصيلياً لقيام المواقع الحضارية العظيمة بعيداً عن الحزام الأخضر الممتد إلى الساحل البحري باتجاه الشمال والشرق الرافدي وجنوباً نحو خليج العقبة وسيناء باتجاه الدلتا. فيتضح التبدل المناخي في المشرق العربي بين الألف التاسعة ق.م والألف

السادسة من انحسار نطاق النبات الطبيعي. فقد تسبب الهطول المطري الوفير في الفترة المتأخرة من العصر الحجري الوسيط في توسع مناطق غابات البحر المتوسط باتجاه الشرق. وقد حظيت هذه المناطق بأكثر من ٣٠٠ملم معدل هطول سنوي، وحظيت المناطق الوسيطة من الغابات المفتوحة والسهوب خلفها بحدود ١٥٠–٣٠٠ ملم معدل هطول سنوي. وفي حين كانت غالبية المواقع السبعين المعروفة في مواقع الفترة المتأخرة من العصر الحجري الحديث في منطقة الهطول الأغزر أو في المنطقة الوسطية فإن بعضها كان في جيوب سهوبية ملائمة لها على نحو خاص. فمثلاً كان موقع «أبو هريرة» وموقع «دبسي فرج – شرق» على الفرات، في حين كان موقع «أزرق» في واحة. وبعد ذلك بثلاثة آلاف عام انحسرت كل من الغابات العادية والمفتوحة والسهوب وتقدمت الصحارى. وحتى المواقع السهوبية بمواطنها الملائمة هُجرت آنذاك. ومن بين المواقع الثمانين المعروفة التي تعود للألف السادسة من العصر الحجري الحديث، كانت تقع منطقة البحر المتوسط ضمن المنطقة الأكثر ملاءمة للزراعة المختلطة(١٥).

وبربط هذه المعطيات مع نتائج يان ايلينيك حول وجود الطواحين (الرحى) الحجرية منذ الألف العاشر قبل الميلاد في المشرق العربي نستنتج بأن تدجين النبات القمح (الحنطة) والجاودار والشعير في المشرق العربي كان سابقاً بالضرورة لاختراع الرحى. وإلاّ لماذا الرحى أساساً؟! خصوصاً إذا أخذت آلية البحث الطريق الطبيعي للتغييرات المناخية والبيئية التالية التي تدفع للاستقصاء في أوساط غير متوقعة في الظروف والشروط الحالية المناخية. وهذا أدى بدوره إلى كشف الكثير من الأسرار التي اتضحت لاحقاً في التكوين الانتاجي الجماعي التالي للتدجين النباتي والحيواني في منطقة الشرق العربي، والذي كان سباقاً بالضرورة ومن خلال الوثائق السابقة في آلية التطور الثقافي بآلاف السنين عن غيره من المواقع الأخرى التي رسمت خرائط متأخرة لانتقال النياندرتال إلى العصور التالية.

والمتتبع الدقيق لدراسة مجموعة من المواقع المتباعدة في المشرق العربي يدرك التزامن الدقيق في التطور الحضاري، الذي يشي بوحدة أناسية فريدة من نوعها . ويؤكد ذلك الباحث جاك كوفان بقوله «والوصول إلى القرية الزراعية» حقق الوحدة بين أفراد الجماعة وأعطى لحياتهم مغزى وأهمية في إطار التطور البشري، لاسيما وأن القرية هي القاعدة الأساسية لحضارتنا المدنيــة . لكن سلّم ذلك الارتقــاء وعناصــره ظهــر أولاً في بلاد الشــام والمشرق»(١٦) ومن الضروري التأكيد على أن الوضع لم يكن قفزة في فراغ، بل، نتيجة لتراكم تاريخي كمي وكيفي بطيء تالٍ للخروج من الكهف والانتقال إلى الكهف الصخري فالبيت الدائري فالمضلع، ومايعنيه ذلك الانتاج الزراعي من درجة استقرار معينة في عملية النتاج الاجتماعي منظومة تقنية خاصة تحدد السلوك الانساني، خصوصاً إذا توحّدت جغرافية واسعة على امتداد المشرق العربي في سويتها التطورية السباقة من الشمال في المريبط وأبو هريرة على الفرات باتجاه يبرود وسعيدة وجعيتا وعين الملاحة والطيبة في أواسط بلاد الشام باتجاه وادي الفلاح والواد وكليبارة على الساحل الفلسطيني، وجنوباً نحو شقبة وأريحا وأبو سيف والخيام وأم الزيتونة ورأس البيض ثم باتجاه رأس حريس في سيناء لتمتد لاحقاً باتجاه وادي النيل.

«وبذلك بدأ التاريخ يسجل بعض الأدلة على قيام تطور متشابه جداً للحضارة النطوفية في كل من فلسطين ومنطقة الفرات في أعقاب المرور المشترك بمرحلة الكيباريان. كذلك تأكدت الآن النظرية التي طرحها كل من أور وكوبلاند وأورانش والقائلة بأن بوتقة حضارية وحيدة امتدت خلال هذه الحقبة من النيل الى الفرات»(١٧) ويؤكد باحث آخر وحدة مكتشفات نفس المرحلة الزمنية بين وادي النيل و«الصحراء» العربية الكبرى «الليبية» والشمال الافريقي العربي. فـ«وسط المكتشفات الليبية - المصرية تصادف النقوش أكثر من اللوحات وبفارق كبير. بين الأقصر وشلالات النيل الثانية تمّ اكتشاف كميات من النقوش. وتصادف هذه النقوش، عدا سهل النيل،

ويكميات كبيرة في صحراء النوبة والصحراء الليبية. ولاتختلف النقوش المصرية بتقنية التنفيذ عن الآثار المشابهة الأخرى في الشمال الافريقي.. مما لاشك فيه أن علاقات وثيقة ومتينة تربط النقوش والرسوم الليبية المصرية من جهة أولى بالآثار كما تظهر فن الشمال الافريقي من جهة ثانية. وتظهر هذه العلائق في طراز وتقنية التنفيذ تماماً كما تظهر في انتشار المواضيع المتفرقة الوصفية لكل شمال افريقيا. في ذلك العصر، وعندما تشكل هذا الفن، كانت افريقيا الشمالية بما فيها الصحراء مسكونة بشكل كثيف، وبين مناطقها المختلفة طبعاً، نشأت علاقات متينة ومتعددة[١٨]. فالحضارة النطوفية إذن (نسبة إلى وادي النطوف قرب أريحا) امتدت من الفرات إلى النيل وهناك نجد الامتداد التالي للشمال الافريقي وهذا يعني وجود الخلفية المشتركة في المجالات المعمارية والاقتصادية والتقنية، وبالتالي وجود لغة حضارية مشتركة[١٩].

إن أي صفة من ملامح ذلك التقدم كان مرتبطاً بقيمة اجتماعية أخلاقية، تتحدد بالابعاد العديدة للقيمة أو للعنصر الثقافي ومايعنيه ذلك من رقي عبر سلم التطور الأناسي معرفياً، ليس فقط من الجوانب الفكرية والتقنية بل من الجوانب الميثولوجية والمعتقدية أيضاً.

فمفهوم «المدن» القلاعية المكتشفة في الشرق العربي في الألف الثامن قبل الميلاد والذي يُعتبر «البرج والسور المكتشفان في أريحا - مهما كانت وظيفتهما- ينمان عن وجود نظام اجتماعي مختلف، فهو أكثر تنظيماً وجماعية في تنفيذ الأعمال المعمارية من مجتمعات القرى لأخرى»[٢٠].

فإذا كان الكوخ هو الصرخة المتحجرة للخيمة -بتعبير جاك كوفان- فهو يعني «فلسفة» خاصة ضد الترحال ونزوع للتأسيس في أرض قابلة وقادرة على حماية هذا الكائن -الانسان ذي الروح الجماعية في العمل والأكثر مودةً ونزوعاً إنسانياً للتعاون مع الجماعة باتجاه الخلق والابداع، مما هو عليه إنسان التقنيات المتطورة غير المستندة إلى إرث ثقافي معرفي عزيق.

لذلك انطلق لاحقاً باحثاً عن توضع أفضل من المسكن المستدير العاجز عن استيعاب البنية الأولية للكتلة الاجتماعية- العائلة، فاكتشف المسكن المستطيل الذي عنى هدفاً اجتماعياً وميثولوجياً «فالمسكن المستدير مقيد بمساحة سكنية محددة وغير قابلة للتوسع. في حين أن المسكن المستطيل قابل لكل أنواع التوسع من خلال إضافة المزيد من الحجيرات الجديدة إليه. وبناءً على ذلك أصبح هذا النوع الجديد من السكن يستوعب العائلة التي يتكاثر أفرادها باضطراد- أي أنه يفسح المجال لأنماط جديدة من السكن الجماعي أو المشترك.

لقد مر العالم بأجمعه بهذه المرحلة الانتقالية ولكن الأزمة تختلف من مكان لآخر. ويبدو أن هذه المرحلة نضجت على الفرات قبل غيرها من الأماكن»[٢١] يضاف إلى ذلك الضرورة الميثولوجية التي تركزت حول معرفة العائلة الجديدة بضرورة الاعتماد على أرواح أجدادها -أسلافها، فبدأت بممارسة إحضار جماجمهم إلى بيوتها الخاصة، ثم انتقلت لاحقاً إلى احداث مقابر خاصة لهم تحت مصاطب تلك البيوت. بحيث شكلت مثيولوجيا عبادة جماجم الأسلاف نمطاً معتقدياً خاصاً ومميزاً. وبهذا تكمن إحدى المنعطفات الهامة جداً في تطور الجماعات البشرية، فهي لفتة حضارية هامة أسَّست للبنى الاجتماعية الأرقى لاحقاً.

إن الترابط الميثولوجي بين نمط الحياة المعيشة لدى أسلافنا في المنطقة العربية، ورموز التعامل معها يحدد البنية الفكرية وآلية التوضع اللاحق لمنظومة السيكيولوجية في التعامل مع الوسط المحيط ابتداءً من الحيوان =القربان =العدو = المدجَّن = الغذاء = الإله، وانتهاء بالتجريد البعيد نحو المواقع الأولى للفكر «الفلسفي» في الرمزية والتخييل بما يتجاوز البعد الدلالي المباشر إلى ماهو رمزي أو مرجعي ليس بمنظومة الفرد، بل بمنظومة الجماعة، وهذا مايشي بقدرة ذلك الانسان على التعامل مع عناصر القوة المحيطة به، والتي يعتبرها مبثوثة أو مزروعة في عناصر أخرى أبعد ماتكون

عن العامل الاقتصادي الذي يربط به غذاء الانسان الذي اعتمد على النباتات المدجّنة بشكل كثيف وعلى مايصطاده من حيوانات. فتتبادل في ذلك نوازع الخوف مع الطموح لامتلاك القوة والانطلاق عبر أبعاد نفسية وروحية متداخلة إلى السيطرة على الرمز، بحيث تتحدد العلاقة بدايةً بواقع فكري روحي أكثر من ارتباطها بالعامل الاقتصادي - الذي سيطر في الأنماط اللاحقة- تمثلت لاحقاً في بنية معتقدية اختلطت فيها حاجات الابداع والتمثل الفني مع الممارسة الطقوسية (الدينية) والاضاحي مع الحاجة الاقتصادية. وهنا تتجسد حالة الخلق والابداع في إنساننا -أسلافنا- الذين عاشوا قلقهم المبدع مقدمات هامةً لميثولوجيا سبّاقة لاحقاً.

فمنذ بدايات العصر النيولويتي في تل المريبط على الفرات الأوسط في سورية، وفي المواقع الأخرى الممثلة للمرحلة النطوفية «لدينا الدلائل الواضحة على تقديس الثور البري، وذلك في وسط قروي مستقر يتهيأ للاعتماد على الزراعة في اقتصاده، ففي بعض البيوت التي تتميز ببنية معمارية خاصة (تشير إلى إفرادها كمقامات مقدسة) أقيمت مصاطب طينية عرض في وسطها وبشكل مقصود عدد من جماجم الثيران البرية بهيئتها الطبيعية ودون إضافات تزيينية فنية، وتشكل هذه الجماجم مع ألواح كتف مغروزة بشكل أفقي، تكويناً متماسكاً معروضاً للناظرين دفعة واحدة. وفي إحدى الحالات كان رأس الثور مفككاً إلى قطع معروضة في صفوف، إضافة إلى القرنين الكبيرين، اللذين تم عرضهما على التوازي. إن هذه الترتيبات المقصودة التي لاتُنبي عن قيمة استعمالية معينة، والاستخدام الرمزي لعناصر من الهيكل العظمي الحيواني، تعكس ولاشك مدلولات أيديولوجية معينة[٢٢] متعددة الدوافع خصوصاً إذا عرفت بأن ذلك لم يكن حصراً على الثور في منطقة تواجد فيها، بل في مناطق أخرى كانت الفصيلة البقرية نادرة فيها، وفي مناطق تدخل فيها الابل والغزال، لم يكن مصدراً غذائياً لندرته. لكننا وإن وقفنا مع جاك كوفان في تقديمه للعامل النفسي في

تحديد الأرضية الميثولوجية لذلك الموقف الأيديولوجي الديني باتجاه خلق نوع من التحدي في علاقة التجاذب والجدل بين القوة والخوف، إلاّ أننا لانستطيع رد المكونات الأولية لذلك المعتقد إلى ماهو خارج الأوضاع المادية والعلاقات الاقتصادية والطبقية المحيطة. وإلاّ لكان من أهم المكتشفات وجود رموز لتمثلات غرائبية خارج القدرة التكوينية للتحليل والتركيب في الواقع القائم المحيط.

فلقد مثله الانسان بوضعية خاصة من القوة دفعته إلى تمثله من قبل إله الرعد والحرب في العصور التاريخية لما يملك من قدرة تدميرية جبارة تشع منه(٢٣).

فإذا كان الفن هو الحامل الابداعي للمنظومة المعرفية بما فيها من محتوىً ميثولوجي، وإذا أخذ في بعض نماذجه محاولا للمقاربة بين السماء والأرض، بدفع هذه الأخيرة إلى الأعلى، بما يخص المراحل التالية من التاريخ الكتابي واللاكتابي، فهذا يعني أنه في تلك المرحلة المدروسة كان شكلاً من المقاربة بين جسد الإنساني وذلك المجهول الذي يحمل من القوة الجبارة مايجعله مستعصياً على الإلفة. تلك القوة التي تفقد كل رموزها بعد موت ذلك الحيوان، ليتحول إلى مادة للغذاء، وعظام جماجم، وقرون تشكل نموذج القهر والخوف في لبِّ ميثولوجية أبعد من التحديد المبسط للطوطمية. من هنا كانت العبقرية في أسبقيتها المشرقية خلاّقة أيضاً، أبعد من حدود التبسيط التي يحاول البعض ربطها بالتاريخ الكتابي المنسوب (وبالوثائق) أيضاً إلى أسلافنا العظام. وبهذا فقط نستطيع تفسير السبق الحضاري للتقديس المزدوج للثور والمرأة باعتبارها الربة الكبرى القادرة على الإخصاب والخلق بنمطية مجهولة لكنها في مقاربة المحسوس من اليد والعين.

إن التكوين السلالي المدرك في حالة تشكيل بنية النواة الانتاجية الأولية ومعنى الحياة المشتركة وماعناه ذلك من تجسيد مباشر بجماجم

الأسلاف كمواد للعبادة مرتبط بشكل مباشر بترميز الربة الكبرى . وبناءً على ذلك استخدم الناس في بلاد الشام من أواخر الألف الثامن وحتى أواخر الألف السابع قبل الميلاد جزءاً من الهيكل العظمي، وهو الجمجمة ليجعلوا منها تشخيصاً حقيقياً للأموات في مساكن الأحياء .

فالجماجم كانت حضوراً قدسياً (رمزياً يعني القدرة على التواصل والتأصل والأصالة، فرسّخت مفهوم واقع النتاج الزراعي «وانتقال الملكية من شخص لآخر بالوراثة»[٢٤] وطرحت مفهوم الاستمرارية الروحية للسلف عبر تجسيده بأحد رموزه (الجمجمة) ومامحاولات محاكاة الواقعية فيها من خلال استخدام القواقع والصدف لتحديد معالم العيون أو استخدام الخطوط البنية اللون للتعبير عن الشعر، إلاّ إحياءً لمعالم وجه الميت طموحاً تشخيصياً لآلهة قائمة في روح ذلك السلف، حيث اعتبرت متمركزة في رأسه ومايحتاجه الأحياء بذل مايستطيعون من محاولات لابقاء تلك الروح بأحد رموزها موجودة في الآن القائم . فهو غير قادر على التعبير عن اكتشافه بأنه الخلف لذلك السلف إلاّ عبر طقس ميثولوجي خاص ترسمه أيديولوجيا الانساب في تناسق ابداعي رفيع أبعد وإلى الأبد مرحلة الطوطمية من مسرح ميثولوجيا الشرق العربي «فالقطيع كان ملكاً لمجتمع القرية ومن الممكن انتقال ملكيته في الفترة التي عمت فيها الزراعة بكل نتائجها والتي تجلت في امتلاك الأرض وفي خلق قيمة لمساحات الأراضي من خلال استغلالها زراعياً وفي انتقال الملكية من شخص لآخر بالوراثة، نجد في الحضارة غير المادية لتلك الفترة آثاراً ملموسة لأيديولوجية الانسان . فكل شيء مرَّ وكأن البشرية وصلت إلى موقف أكثر فاعلية إزاء الطبيعة بحيث أعطت قيمة لنوعها . وذلك بأن جعلت عبادة أمواتها جزءاً من الحياة اليومية . يُضاف إلى ذلك ماسبق أن أثبتناه على صعيد محسوس وهو رسم معالم لحظات خيالية أو ترسيخ الوعي الساطع للصنف الشخصي الذي رأيناه يتسلق فكر وحضارة المزارعين الأوائل في التاريخ . . إنه شغل الرجل»[٢٥] .

إن تقديس الأمومة وعبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قُدّر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديمة آلاف السنين. ولاتقل أهمية الثور المقدس عن أهمية تلك التماثيل الأنثوية الصغيرة والمصنوعة من الطين المشوي»(٢٦) ولكن عبادة الأسلاف ودخول ايديولوجية السلالة الميثيولوجية أزاح الشقّ الأول عن مسرح البنية الثقافية، فمن الجدير بالذكر أن هذا الطقس كان معروفاً أيضاً في وادي النيل وفي نفس المرحلة الزمنية الموازية في مريمدي (مصر) حيث ثبت ذلك وفسرت عملية دفن الموتى في البيوت على أن السكان القدماء كانوا يعتقدون أن أرواح موتاهم كانت تشاركهم موائد الطعام(٢٧). وكما أسلفنا سابقاً، لم يكن ذلك معزولاً عن جملة التغيرات المناخية والبيئية التي شملت المنطقة العربية عموماً -في بلاد الشام كما شرحناه أعلاه، وفي بلاد الرافدين وشبه الجزيرة العربي ووادي ودلتا النيل، والصحراء العربية الكبرى (الليبية). فبعد أن أخذت الأمطار تقل تدريجياً، وأخذ الجفاف بالازدياد وشهدت هذه الفترة مولد نهر النيل بشكله الحالي. . . منذ الألف العاشر قبل الميلاد توّازَتْ البُنى الحضارية الثقافية الجولانية للجماعات البشرية في المشرق العربي إلاّ أنها كانت متوافقة في ارتقائها للسلم الحضاري. فالدكتور عبد العزيز عثمان يقترح انتقال الحضارة النطوفية التي نتحدث عنها من وادي النيل باتجاه بلاد الشام، «فاستمرت صناعة الأحجار الصغيرة الدقيقة ذات الأشكال الهندسية المختلفة التي كانت منتشرة في الفترة الأخيرة من الحضارة السبيلية وانتقلت من حلوان إلى فلسطين وتمثلت في الحضارة النطوفية»(٢٨) لكنه يعود ويقول: «لقد كانت سورية في العصر الحجري النحاسي كما كانت في العصر الحجري الحديث المركز الحضاري الرئيس في الشرق الأدنى بأسره، ويرجح بعض العلماء أن معرفة النحاس قد انتشرت من سورية إلى جميع جهات الشرق الأدنى كمصر وبلاد الرافدين، كما أنهم يرجحون أن استعمال الخزف وتدجين القمح والشعير وبعض الأشجار كالتين والزيتون والكرمة

وتدجين بعض الحيوانات الأهلية التي عثر على دمى لها مصنوعة من الطين كالثور والغنم والماعز والخنزير وبعض الطيور كالحمام، انتشرت من سورية إلى المناطق المجاورة. وكانت مراكز حضارة هذا العصر تقع غالباً في أودية الأنهار وبعض السهول اللحقية، وتعتمد زراعتها على الري، وتشمل إلى جانب الحبوب والأشجار المذكورة سابقاً بعض أنواع الخضار كالبصل والثوم والخس والحمص والفول وغيرها»(٢٩) ويعود باحثٌ آخر للإجابة على السؤال بمنحىً آخر فيعتبر أن المصدر المبدع للخزف الملون كان في بلاد مابين النهرين ومنه انتشرت إلى المواقع الأخرى من الشرق العربي، فيكتب فانديفر ب. ب: «ومنذ عام ٥٥٠٠ قبل الميلاد اكتشف الخزافيون في شمال مابين النهرين أنّه يمكن التحكم بلون الصلصال المحروق، وذلك بضبط حرارة الفرن. . »(٣٠).

لكن مايتّفق عليه الجميع هو الوحدة الحضارية المتكاملة للمنطقة العربية، بغض النظر عن الحركية الجولانية والتي تدخل هنا في عدد كبير من الاحتمالات، والتي لاتهم دراستنا بشيء، لكن مايهمنا هو ذلك التأسيس الواحد لبنية ثقافية واحدة على مساحة الوطن العربي، اكتفت في أحد جوانبها بالصقل الميثولوجي المتصاعد المتواصل، والذي لم يُعانِ من أيّ انقطاع، انتقل من النماذج الأولى التي تحدثنا عنها، حيث كان الفردُ جزءاً من جماعة يتفاعل مع عناصرها بإبداع الطفولة البشرية بمعناها الخلاّق وليس الساذج، بمعناها الترابطي التعاوني وليس الأناني العدواني، ذلك حين بدأ يميز الفروق المحسوسة بين الحلم والواقع، حيث بدأ يميز بين الحدث الواقعي والحدث الحلمي ومايعنيه ذلك من صفات خاصة تُداخلُ بين التخييل التركيبي والتحليل التخيلي. فاندفع يبحث عن قيمة الانسان كحالة مركزية ترسخت لاحقاً في البنى الفلسفية البسيطة بقيمها المعقدة، وليس الساذجة. فاتكأ على علاقة الخصوبة بين المرأة القادرة على الإنجاب والطبيعة القادرة على الخلق والتوالد، فقد عثُر في تل مريبط على رأس بشري منحوت من

الحجر، ودمية امرأة من الطين هي الأولى من نوعها في العالم، حيث يظهر تقديس المرأة في هذا الوقت المبكر من التاريخ الانساني، كما تشير إلى نمط تفكير انسان ذلك العصر الذي ربط بين المرأة والطبيعة من حيث الخصوبة واستمرارية الوجود، فكان أول من عرف فن الرمز والتجريد. كما أثبتت حملة التنقيب والانقاذ الدولية لآثار بحيرة الأسد التي شملت مواقع حضارية على ضفتي الفرات في الجزيرة الشامية، وذلك في موقعي تل حبوبة وجبل عرودة أنَّ الإنسان في هذه المنطقة عرف الكتابة أيضاً بشكلها البدائي المبسط والذي تطور فيما بعد ليصبح الخط المسماري[٣١].

وقد استدل روبرتسن سميث من لفظة (البطن) و(الفخذ) وأمثالهما على مرور العرب في دور الأمومة، وعلى أن القبائل كانت قد أخذت أنسابها القديمة وأسماءها من الأمومة ومن الطوطمية. ورأى أن كلمة البطن في الأصل كانت تعني معنى آخر غير الذي يذهب إليه علماء الإنسان، ودليله على ذلك استعمال (رحم)[٣٢] وكان يقصد بالجغرافية التاريخية للجزيرة العربية، أي الامتداد الجغرافي الطبيعي للهلال الخصيب. وهو مايؤكد التوازي ليس في البنية التطورية التاريخية فقط بل وفي رموزها الميثولوجية بما يتوافق مع المرحلة التاريخية (الزمنية المدروسة).

فالقراءة النقدية الشريفة تدرك وبشكل حيادي طبيعة التداخل في البنية الديموغرافية، منذ المراحل المغرقة في القدم من التاريخ (الباليوليتي). فتبيّن من فحص الأدوات الحجرية المنسوبة إلى المراحل الباكرة من الباليوليث، في الجزيرة العربية أنها استوردت من فلسطين أو بلاد الشام لأنها تشبه الأدوات الحجرية التي عُثر عليها هناك[٣٣]. وتؤكد هذه الآثار أن الجزيرة العربية كانت مأهولة بالناس منذ المراحل الباليوليثية الباكرة. حتى الأدوات الصوانية التي اكتشفت في الرابع الخالي وحضرموت.. هي من النوع الذي عُثر عليه في جنوب فلسطين[٣٤].

ونلاحظ نفس المواصفات والعلامات المؤكدة للوحدة التاريخية والجغرافية، إذا اتجهنا شرقاً وشمالاً نحو البحرين (الديلم) فقد عثر في البحرين أيضاً على عدد من رؤوس حراب وسكاكين صنعت من الصخور الصوانية، قدّر بعض الباحثين عمرها بما يتراوح بين عشرة آلاف واثني عشر الف سنة، وهي ترجع إلى أواخر أيام الرعي وابتداء الاستيطان والاستقرار والاشتغال بالزراعة. وبين ماعثُرَ عليه من هذه الأدوات أحجار سنَّت وشذّبت لكي تكون بمثابة آلات لحصد المزروعات ولقطع الحشائش واجتثاثها من الأرض[٣٥] ومن المشير للانتباه أن هذه الأدوات هي تالية للتدجين النباتي، ولايمكن أن تكون سابقة له.

ويمكننا أن نضيف لما أثبتناه في بداية هذا الدراسة التداخل الجغرافي والترابط البيئي والذي يفرض بالضرورة تواصلاً بشرياً موازياً، بين الساحل الشرقي الافريقي المقابل لليمن وحضرموت. وذلك بتأكيدنا حول قصة الجانب الشرقي -أصل الجنس البشري على دور وادي الخسيف في ظهور الإنسان العاقل الأول (بدراسة كوبنز)، ومايعنيه ذلك الترابط الجغرافي السابق قبل تشكل الممر المائي عبر مضيق باب المندب. ومايعنيه ذلك التواصل اللاحق في الألوف الأولى من الباليوليث الأدنى، وهل يمكننا أن ننفي أن هناك أصلاً استمراراً جغرافياً للساحل المذكور مع الجانب الآسيوي». فمن الأدلة التي تثبت أن اتصال حضرموت بالسواحل الافريقية المقابلة كان قوياً ووثيقاً في العصور الباليوليثية، هو عثور المنقبين على فؤوس، وعثور المنقبين على أدوات أخرى هي من صناعات افريقية، دليل على شدة العلاقات ومنبع توثقها بين افريقيا والسواحل العربية الجنوبية»[٣٦] وهو مايشير إلى التأسيس الأنتروبولوجي اللاحق لوادي النيل، ومايعنيه ذلك التأسيس من رموز ميثولوجية وطقسية واحدة، «فعثر على كهوف من العصور الباليوليثية، وقد صورت على جدرانها صور حيوانات وصور الشمس والهلال، وذلك على طريق التجارة القديمة في العربية الجنوبية، بين

وادي «يبعث» ووادي «عرقه» وهي تشبه في أهميتها من ناحية الدراسة الأثرية الصور المتقدمة التي عثُر عليها في (كلوة) في الأردن.

وجميعنا يدرك دور الشمس في الظاهرات التالية لميثولوجية المنطقة العربية من جزيرة الديلم شرقاً وحتى السواحل العربية الافريقية الشمالية وبنفس الدور والأهمية ينخرط الإله القمر. وقد شكّلا بينةً ميثولوجية متتالية متصاعدة.

وهكذا نستنتج أن منطقة الشرق العربي تميزت بسبقٍ مهم على كل مستويات التسلسل الزمني الباليوليثي بسويّاته الثلاث وصولاً إلى العصر النيوليتي والذي كتبت عنه مجلة «العلم والحياة» العدد الرابع ١٩٩١ (٣٧)، بأن الشرق العربي، هو مهد الثورة النيوليتية، وبدراسة تجمع آراء العديد من الباحثين الآثاريين لمراحل ماقبل التاريخ كتبت تقول بأن العصر النيوليتي في الشرق العربي مدخل حقاً، بل يستحق صفة «الثورة» عن جدارة واستحقاق. ولكن هل كانت ثورة بيئوية، أم مادية، أم ثقافية؟ وقبل أن ننتقل للإجابة التي أوردها المصدر المذكور، لابد أن نشير إلى أن السياق العام المتعدد المستويات الذي تحدثنا عنه، بما يخص التطور الانتروبولوجي المعرفي في توضّعاته الميثولوجية الأولى، يؤكّد أن الثورة الثقافية والتي كانت المظهر الأناسي المعرفي للتطور البيئي -المادي، لما كانت لتحدث كقفزة في الفراغ بدون التطور المادي البيئي» والبنى التحتية ذات الصيرورة المادية - البيئية. ويؤكد البحث المذكور أعلاه بأن الشرق العربي، هو مهد «الثورة» النيوليتية، وكلمة المهد المستخدمة بالدراسة، توحي بالوحدة الجغرافية للسيرورة، في حين شهدت مناطق أخرى عديدة من العالم تحولاً من النمط نفسه وبالمقابل، الشرق العربي هو أبكر مناطق العالم نضوجاً: لقد انطلقت سيرورة تحوّل الصيادين -القطافين إلى مزارعين- مربي حيوانات، واكتملت هنا في وقت مبكر لم تجاره في بكوريته أية منطقة أخرى (٣٨).

لقد استمرت الحركة النيوليتية الطويلة أكثر من أربعة آلاف عام، وخلال هذه المدة غيرت الجماعات البشرية وعدلت، بالتدريج، في سلوكياتها، فاستبدلت الحركية الضرورية لاقتفاء أثر الطرائد والنباتات البرية، لدى الجماعة، بالاستقرار المتدرج في الوقت نفسه والمواقع ذاتها. وانتصبت مكان التخييمات «الفصيلة والمآوي الخفيفة والعابرة، أولى القرى التي ضمت أكواخاً ذات هياكل أقوى، تُسكن على مدار العام، وقد تمثلت هذه المرحلة بـ Les Notoufines الذين استقروا في بلاد المشرق العربي منذ الألف العاشر قبل الميلاد، وشكلوا بذلك، الجماعات الحضرية الأولى في التاريخ والتي انبثقت فيها المعالجات التي قادت مع بداية الألف الثامن قبل الميلاد إلى أولى التجارب الزراعية النوعية بعد أن «استغلت» لفترات طويلة في عملية تدجين تمهيدية وظهرت بشكل نوعي الزروع الأولى (القمح والشعير والشيلم) وأولى القطانيات (الجلبان والفول) بشكلها الداجن النوعي. وهذا عنى من الناحية الذهنية التعامل بطرائق عقلية خاصة، قادرة على التحليل والتركيب والتجريب والتجريد بحدوده وعلاماته البيّنة، رغم نمذجتها الأولية والتي أفضت بالتالي إلى التجديد الجوهري بهيمنته التدريجية على الطبيعة المحيطة. فالتحكم بموقع الحقل، وبجودة المحصول وكميته أدى إلى رؤية خاصة لقوة العمل ومدته، وارتباط ذلك ببنية الانسان القادر على التعامل مع محيط أكثر تعقيداً، أدى بالضرورة إلى تطور أناسي معرفي انتقل بمقدرات الانسان في المشرق العربي إلى حالة تجريد الظاهرة لضرورة معالجتها. فالاستقرار الموقعي المرتبط بما سبق أدى إلى التآلف التدريجي مع بعض الأنواع القطيعية التي كانت محط صيد متميز (الماعز، والخراف والبقريات) بحيث تم الحفاظ عليها قريبة من مواقع العيش قبل الانتقال إلى تدجينها والتحكم بتكاثرها. وهكذا حددت الآلاف الثلاثة (١٠,٠٠٠-٧٠٠٠ق.م) المميزة للثورة النيولوتية في منطقة الشرق العربي، معالم هامة لظاهرة ضخمة وحيوية ونوعية. فعلى المستوى التقني طورت

صناعة حجرية أساسية قوامها أدوات صغيرة ودقيقة الأبعاد جداً، واستبدلت هذه الأخيرة بأدوات جديدة، يوحي شكلها مباشرة بمجال وظيفتها، كرؤوس السهام، وأنصال المناجل، مع أسنان وبدونها، وظهرت تقنية صقل الحجارة الذي أتاح لقاء عمل مسبق وأطول مدةً مرةً أخرى لاستغلال مواد أكثر صلابة، وبالتالي أكثر استمرارية وخدمة من الصوان المشذب التقليدي:

الفؤوس، والبليطات المعقوفة المقاطع، والمجارف المصقولة تكاثرت نحو ٧٥٠٠ق.م. وكانت هذه التقنية نقطة انطلاق لأشياء جديدة كالأوعية أو الاطباق الحجرية وأدوات الزينة والأساور. وظهرت في نفس الفترة مواد مبتكرة نتيجة التكليس كالجير والجص، من ثم إعادة تمييه الحجر الكلسي أو الجبسي، وبعد ظهورها في بداية الألف الثامن راج استعمالها في البناء (لياسة الجدران، وفصل الأراضي..) وفي صناعة الآنية[٣٩]. ومع بداية الألف السادس قبل الميلاد استبدلت هذه المواد بابتكار آخر أي السيراميك (الفخار)/ تربة مقولبة قبل الشيّ. ورُوفق ذلك بابتكار فن العمارة ابتداءً من الكوخ الصخري، فالبيت ذو الجدار الدائري، فالبيت ذو الجدار المضلع القابل للتوسع كما تحدثنا أعلاه.

«فإذا تمسكنا بالأدلة الناتجة عن تحليل العمارة فإن فرضيات جديدة ستنضم إلى الضرورات التي تفرضها البيئة، وفي الحقيقة سنميل إلى تثبيت الاعتقاد المسبق بوجود درجة من درجات التنظيم الاجتماعي، أتاحت للجماعات البشرية، كما في الألف الثامن، أن تتكاثر وينمو عددها محلياً. فالانتظام المتراص للمساكن على طول «الشوارع»/ في أبو هريرة وفي الرماد/ دليل على وجود نمط جديد من ترابط النسيج القروني. كذلك فإن الدليل الضعيف حتى الآن على وجود مجاري وقنوات للمياه في بقرص يمكن أن يطرح أمامنا مسألة التوزيع البلدي للمياه، وهو وجه من أوجه التنظيم البلدي الذي أراد الأستاذ تشايلد أن يرى فيه نقطة الانطلاق نحو التمدن»[٤٠].

كانت تلك الأرضية الاقتصادية، نموذجاً خاصاً للرؤية التجريدية، في فصل المنظومة العقلية المتعافية في تعاملها مع حالات أكثر تعقيداً، بحيث ينتقل التدجين من كونه فعلاً تلقائياً تقوم به الجماعة بإدارة ماتنبته الطبيعية إلى فعلٍ قادر على ممارسة الفعل نفسه في منطقة لاتنبت تلك النباتات البرية، بحيث تنقل الحبوب من منطقة لتُزرع في أخرى لم تكن مهيأة مسبقاً للنمو التلقائي «فموقع رأس شمرة (أوغاريت) يقدم لنا الشواهد الأولى على الاستقرار الزراعي في منطقة لاتنبت الحبوب البرية فيها»[٤١] منذ الألف الثامن، وهذا يعني وجود التصوّر/ النموذج لاستنبات المحاصيل ورعايتها خارج مواقع تواجدها التلقائي، مما حدا بالجماعات البشرية في المشرق العربي إلى الطموح لاختيار مواقع معيشة أكثر تلاؤماً مع الظروف البيئية، ليس الطبيعية فقط، بل والانسانية بمعانيها الأرقى «فقد رأينا أن في هجرة الموطن كما في حوض الفرات، في المريبط، لم تكن تعني هجر المنطقة نفسها، ففي الوقت، الذي، هجرت فيه المريبط نشأت في نهاية الألف السابع ثلاث قرى جديدة إلى الجنوب من الخط المطري الحالي البالغ ٢٠٠م، وهي أبو هريرة وبقرص على الفرات والكوم في حوض تدمر»[٤٢]، وذلك لم يميز فقط منطقة المشرق العربي، بل امتد ليصل إلى المغرب العربي، وذلك بالتوازي والتوافق الحاصل في البنية التقنية والسوية الحضارية لكلٍ من الحضارة النطوفية (والتي تحدثنا عن علاقتها بما يوازيها في وادي النيل) والحضارة القفصية، وبما عناه ذلك من بنية مثيولوجية كانت تشكل جوهر التوضّعات اللاحقة في تطور البنى والمظاهر الطقوسية برموزها المتعددة.
فالطيب تيزيني يؤكد على ذلك في كتابه الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى حيث يقول: «فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله الأقدم من نوعه، وذلك في حضارة أريحا في فلسطين. أما تاريخه فيعود إلى ماقبل الألف السابع قبل الميلاد. في هذا المعبد وجدت أنصاب وتماثيل لعدد من الحيوانات الأهلية (أغنام وماعز وأبقار وخنازير) إضافة إلى شكل لعضو

الرجل الجنسي. وقد جعل هذا الاكتشاف وليم أولبرايت يصل إلى الاعتقاد بأن أقوام العصر النطوفي الذي عاشوا في تلك الفترة التاريخية البعيدة، في كنعان كانوا من عبدة العضو الجنسي. والأمر هذا نفسه نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس»[٤٣].

وبالعودة إلى بلاد الرافدين فلقد «وجدوا بقايا حضارة مختلفة تماماً عن حضارة أور على عمق ستة عشر قدماً من مستوى سطح أور التي عاشت حوالي ٢٧٠٠ ق.م لقد وجدوا مدينة ذات منازل من الآجر حسنة البناء عمرها ستة آلاف سنة. وعرف وولي أنه اكتشف أقدم حضارة على الأرض»[٤٤]. وبحديثه عن البنية الميثولوجية لتلك الجماعة البشرية يقول ليونارد وولي: «وكانوا يلقون الميت في قبره على أحد جانبيه ويجمعون ركبتيه إلى صدره، بدعوى أن الانسان يأتي إلى الدنيا بهذا الشكل وعليه أن يغادرها على هذا النحو أيضاً: وكانوا يعتقدون أن الموت عبارة عن انتقال إلى عالم آخر، ولذلك تراهم يضعون إلى جانب الميت أواني الأطعمة ووسائل الزينة وغيرها من الأدوات البسيطة التي يحتاج إليها الفرد في حياته الاعتيادية، وذلك مايدلنا على اعتقادهم بعودة الروح إلى الجسم، وحينئذ يحتاج الميت إلى ماوضع بجانبه»[٤٥] لكن هل كان ذلك نتيجةً لعدم قدرة الإنسان على الفصل بين الحلم والواقع، بحيث كانت تتردد في أحلامه وجوه أسلافه وأترابه المتوفين بشكلها الحي بحيث لايستطيع تمييز ذلك عن واقعة الموت؟ أم كان نتيجة لبنية ميثولوجية كاملة تتوضع بالإيمان اللاهوتي ببعث الميت حياً في زمن لاحق؟ أم كان متوضعاً في بداية ادراك الانسان لمعنى الموت ومايتركه في النفوس من خوف يستدعي الايمان بالانبعاث كمخرج حتمي من هذا المصير؟ سنأتي على ذلك لاحقاً مع الاستمرار بالقراءة الانتروبولوجية المعرفية لتطور الميثولوجيا العربية في صعودها اللاحق.

الهـــوامش

(١) يان ايلينيك
الفن عند الانسان البدائي -ترجمة د. جمال الدين الخضور دار دمشق ص٢٧٩
(٢) كوينز. ي مجلة العلوم المجلد ١١ - العدد٢ شباط ١٩٩٥ ص١٢.
(٣) هيوتن د.أ، وودوك ج.م
تغير مناخ الكرة الأرضية
مجلة العلوم المجلد ٦ العدد ٢٢ تشرين الثاني ١٩٨٩ ص١١
(٤) فراس السواح
دين الإنسان ص١٢٤، دار علاء الدين ط١٩٩٤
(٥) فاندرميرش وبار -يوسف. الإنسان الحديث في الشرق
مجلة العلوم المجلد ١١ - العدد -١-
«يناير» كانون الثاني-١٩٩٥ ص٣٠
(٦) نفس المصدر ص٣١
(٧) نفس المصدر ص٣٢
(٨) المصدر السابق ص٣١
(٩) فراس السواح
دين الإنسان ص ١٢٤
(١٠) فاندرميرش وبار -يوسف
الإنسان الحديث في بلاد الشرق
مجلد ١١-١
كانون الثاني ١٩٩٥
(١١) فاندرميرش وبار -يوسف
نفس المراجع والمعطيات السابقة.
(١٢) فراس السواح
دين الإنسان ص١٢٩
(١٣) يان ايلينك:
نفس المعطيات السابقة ص٣٠٦.
(١٤) يان ايلينك
نفس المرجع والمعطيات ص٣٠٧.

(١٥) مور أ. م. ت
قرية زراعية سورية على نهر الفرات
سبقت العصر الحجري الحديث
مجلة العلوم المجلد ٦- العدد- ١٠ - تشرين الأول -١٩٨٩.
نشرت الدراسة في (Scientific American August (1979
(١٦) جاك كوفان
الوحدة الحضارية في بلاد الشام بين الألفين التاسع والسابع قبل الميلاد، ت. قاسم طوير ط١ ١٩٨٤ ص٨
(١٧) جاك كفان
المرجع السابق ص٢١
(١٨) يان ايلينيك ص٢٤١ وص٢٤٦ -٢٤٧
(١٩) جاك كوفان
ص١١٥
(٢٠) جاك كوفان
ص٥٨
(٢١) جاك كوفان
ص٥٩
(٢٢) جاك كوفان
ص١٤١ -١٤٩
وفراس السواح دين الانسان ص١٦٣ -١٦٤.
(٢٣) جاك كوفان
هامش ص١٤٩
(٢٤) جاك كوفان
ص١٧٠
(٢٥) جاك كوفان
ص١٧٠
(٢٦) أنطون موتكارت
تاريخ الشرق القديم، بدون دار النشر، ج١، تعريب توفيق سليمان وعلي أبو عساف وقاسم طوير ص٢٣- ٢٤
(٢٧) أنطون موتكارت
ص١٩

(٢٨) د. عبد العزيز عثمان
تاريخ الشرق القديم ص٣٩٥. ج١
(٣٠) فانديفر ب. ب
طليات الخزف القديمة
مجلة العلوم، المجلد ٩ - العددان ١و٢ يناير - فبراير - ١٩٩٣.
(٣١) محمد وحيد خياطة
مجلة الفكر العربي ص٤١ العدد ٥٢
(٣٢) جواد علي المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، ط٢ ١٩٧٨، ج١ ص٥٢٣.
(٣٣) جواد علي نفس المعطيات السابقة، ج١
ص ٥٣٠ عن George Journal Vol
(٣٤) المرجع السابق ص ٥٣٧.
(٣٥) د. جواد علي نفس المعطيات السابقة، ج١ ص٥٣٤
(٣٦) د. جواد علي
ص٥٣١
(٣٧) ترجمة محمد دنيا
- عندما انطلق العالم من الشرق الأوسط، مجلة المعرفة التي تصدر عن وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية - العدد ٣٦٨ أيار - مايو ١٩٩٤ عن مجلة «العلم والحياة» العدد الرابع لعام ١٩٩١.
(٣٨) المصدر السابق ص٢٠٢
(٣٩) المصدر السابق ص٢٠٤
(٤٠) جاك كوفان ص١٠٨
(٤١) جاك كوفان ص١٠٧
(٤٢) جاك كوفان ص١٠٧
(٤٣) الطيب تيزيني
الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق. ط١ ١٩٨٢ ص٤٠٩
(٤٤) المرجع السابق ص٩١
(٤٥) السر ليونارد وولي
وادي الرافدين مهد الحضارة
تعريب أحمد عبد الباقي
مكتبة المثنى ببغداد ط١ ١٩٤٨ ص١٨.

الأسس الفيزيولوجية والنفسية للعنف والعدوانية: هل يمكن للعنف الإنساني أن يفسر على نحو فيزيولوجي؟

د. علي وطفة

لابد لنا من الاعتراف، مهما يكن الموقف المتخذ من مسألة الغريزة، بأن بعض العمليات الفيزيولوجية قادرة على تفسير السلوك العدواني، ويمكنها في الوقت نفسه أن تعززه. ولانستطيع هنا أن نستعرض جميع المعطيات الفيزيولوجية التي تنوء بها مضامين الكتب

---

* د. علي وطفة: باحث من سورية، دكتوراة في علم النفس، رئيس قسم أصول التربية، كليا التربية، جامعة دمشق. من أعماله: «سوسيولوجيا التربية».

الضخمة، فالأدبيات العلمية التي تتناول مسألة العنف بالغة الاتساع والشمول، وهي تشمل فيضا هائلاً من النتائج الجراحية التي تأخذ اليوم صورة «موزاييكية» تفيض بالتداخل والتشابك.

تأثير الهرمونات الجنسية:

تتمايز النزعة الجنسية عن النزعة العدوانية وتتباين، ومع ذلك فهناك علاقات ترابط جوهرية بين الجانبين. إذ يشكل الصراع واحداً من المظاهر الأولى لمواسم السفاد والحب عند بعض الحيوانات، ومن هذا المنطلق فإن تنبيرجن(١٩٥٣) يعتقد بأن أكثرية الصراعات تأتي كنتائج لطبيعة قوامها إعادة الإنتاج. فالنضال والصراع يكون دائماً من أجل الحصول على شريك جنسي، أو من أجل المكان والأرض، أو من أجل السيطرة، ومن أجل حماية الصغار.

وفي المستوى الإنساني، يلاحظ، على سبيل المثال، أن المحاربين لايفوتون أبداً فرص الإشباع الجنسي؛ وهذا الأمر يحدونا إلى أن نبحث في تأثير الهرمونات الجنسية في درجة العدوانية عند الإنسان على نحو خاص.

لقد بينت التجارب العلمية التي أجريت على الدجاج أن الدجاج يصبح عدوانياً بدرجة عالية عندما يحقن بهرمونات التيستوسيترون (Testosteron) (هرمون جنسي تفرزه الخصية)، ولوحظ أيضاً أن هذا الهرمون الجنسي يصعد من درجة ميل الدجاج إلى الصراع والنقر والمقاتلة. وعلى خلاف ذلك تبين التجربة أيضاً أن إعطاء الطيور هرمونات الأوستروجين (Ostrogens) يجعلها أكثر انطوائية ويخفض لديها من درجة الميل إلى العنف.

ومايجدر الإشارة إليه بأهمية خاصة أن أثر الهرمون الجنسي ليس بسيطاً أو آنياً عابراً كما يبدو للوهلة الأولى، ففي التجارب السابقة تبين أن طيور الدجاج التي ارتفعت لديها درجة العدوانية تحت تأثير الحقن الهرمونية الجنسية يحتفظ بمستواه الجديد من العدوانية وذلك بعد التوقف عن إعطائه

الحقن الهرمونية. ومع ذلك يلاحظ، بصورة عامة، أن ردود الأفعال تتباين بتباين الأنواع والهرمونات وأوقات الحقن، والتدريبات السابقة والسياق العام الفيزيائي والاجتماعي.

لقد أسفرت هذه التجارب عن نتيجة هامة قوامها أن تأثير الهرمونات يكون فعالاً على نحـو كبير عنـدما تتعرض لها الحيوانات في صغرها أي في بداية انطلاقها الحيـوي. لقد بينت تجارب سيمور لوفين Seymour Levine(1) وتجارب أخرى أن الفئران التي حقنت بجرعات كبيرة من التوستوستيرون تميل إلى إظهار سلوك عدواني بدرجة أكبر كلما كانت أصغر. وبينت هذه التجارب أيضاً أن ذكور الفئران التي تعرضت لعملية الخصاء أثناء الولادة، تظهر أثناء المعارك سلوكاً يشبه السلوك الأنثوي إلى حد كبير، وبالتالي فإن الميل إلى القتال لاينمو عند هذه الذكور المخصية حتى ولو حقنت بالهرمونات المذكرة بعد مرحلة النضج. ويمكن الإشارة في هذا الصدد أن الخصاء المتأخر (أثناء الفطام على سبيل المثال) ليس له هذا التأثير الكبير في مستوى العدوانية. فهناك مرحلة حرجة وهامة للتأثير في السلوك عند الحيوانات.

وتنسحب الملاحظات السابقة على الثدييات. لقد أجريت مثل هذه التجارب على القردة الحوامل، حيث أعطيت جرعات هرمونية مذكرة عالية أثناء الحمل وفيما بعد مرحلة الرضع، وقد لوحظ على أثر ذلك أن المواليد الإناث الطبيعيات اللواتي لم تتعرض امهاتهن لجرعات هرمونية مذكرة أثناء الحمل. والجدير بالذكر أن هذا السلوك المذكر لايستمر حتى نهاية الدورة الحياتية للإناث اللواتي خضعن للتجربة المعنية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل تنسحب هذه النتائج على الحياة الإنسانية؟ تبين الملاحظات أن الفتيات اللواتي تعرضت امهاتهن لتأثير هرمونات ذكورية أثناء العلاج يظهرن سلوكاً ذا مواصفات ذكورية. وبناء

(1) Alain Liury: Les procedes mnemotchniqu

على هذه المعطيات يلخص الدكتور هامبورغ D.Hamburg الذي عني بهذه التجارب مع باحثين آخرين هذه النتائج بالعبارة التالية: «إذا أخذنا بعين الاعتبار قدرة الإنسان الهائلة على التعليم والتدريب فإن الاحتمال ضعيف جداً بأن يكون التعرض المبكر لخلايا المخ لتأثير الهرمونات الجنسية المذكرة قادراً على إيجاد أشكال معقدة ومحددة من السلوك العدواني عند الإنسان، وذلك على مستوى الحياة برمتها». وماهو أكثر مصداقية هو أن الهرمونات الذكورية تحدد دون أدنى شك، وبشكل مبكر توجهاً عاماً أو نزعة طبيعية تجعل الفرد يشعر بأنه مدفوع إلى ممارسة بعض أشكال السلوك العدواني، أو تجعله قادراً على اكتسابه بسهولة.

هذا وتبين التجربة الإنسانية منذ عهود طويلة أن النساء يصبحن وبسرعة أكثر ميلاً إلى الاكتئاب والغضب وذلك في الأيام التي تسبق الدورة الطمثية، وتشير دراسات عديدة أن عدد المريضات اللواتي يحتجن إلى علاج نفسي، وعدد الجانحات يزداد بشكل ملحوظ أثناء هذه الفترة الطمثية، ومن هذا المنطق حاول الدكتور هامبورغ ومساعدوه تحديد علاقات الترابط بين الدورة الطمثية عند المرأة وتقلبات المزاج، ومن أجل هذه الغاية، قام فريق الدكتور هامبورغ بإجراء دراسة واسعة على عينة بلغت ١١٠٠ زوجة من طالبات الجامعة، وقد بين نتائج هذه الدراسة أن ٥٢٪ من النساء المستجوبات يظهرن حالة توتر عالية جداً، وذلك أثناء مرحلة ما قبل الطمث وذلك لبعض الدورات الطمثية، (اشارت ٣٣٪ من هؤلاء النساء أن هذه الحالة كانت بالنسبة لآخر دورة طمثية). ومع تباين الإجابات فإن الباحثين يعتقدون بأنه يجب الاعتراف بوجود تغيرات هرمونية، تتوافق مع المتغيرات النفسية، وأن هذه التغيرات ترتبط بالوسط الاجتماعي الذي يحيط بالفرد ولاسيما ببعض المتغيرات مثل متغير الجنس (كأن يكون الفرد امرأة أو رجلاً)، ومتغير درجة المسؤوليات اليومية، وهذا يعني أنه لايوجد علاقات سببية جامدة بل تأثيرات دورية بين العوامل النفسية والفيزيولوجية.

العدوانية وهرمون الأدرونالين Adrenaline

تبرز التجارب وجود علاقة جوهرية بين مستوى العدوانية وبعض الهرمونات الأخرى الهامة وهنا يجب أن نشير وبصورة أساسية إلى هرمون الأدرونالين (وهو هرمون تفرزه الغدة الكظرية) بوصفه واحداً من الهرمونات التي توجد في أصل العدوان والعنف. لقد بين كانون W.B can-non بأن إطلاق هذا الهرمون في الدم، وهي عملية تتم بتوسط الهيبوثلاموث المخي، يؤدي إلى يقظة فيزيولوجية، ويمهد لنشاط سلوكي عنيف. ومع ذلك يقرر كانون بأن الغضب يمكن أن يحدث حتى في غياب التحولات العضوية (على سبيل المثال عند القطط التي تعرضت لعملية استئصال العصب الودي السمبتاوي) وأن حقن الأدرونالين لا يستجر بالضرورة هجوماً عند جميع الحيوانات.

وتبين الأبحاث التجريبية التي أجراها بياش Beach (١٩٤٨) غياب العلاقة السببية الوحيدة الاتجاه بين الإفرازات الهرمونية الداخلية والسلوك. ويبين بياش أن هرموناً ما يمكنه أن يؤثر في اتجاهات متعددة ويؤكد في هذا السياق أن أي رد فعل سلوكي لا يرتبط أبدا بإفراز هرموني وحيد.

ويعترف اليوم عدد من الباحثين بأهمية العوامل الفيزيولوجية في السلوك، وفي هذا السياق يعلن كل من شاشتير Schachter ولاتاني Latane (١٩٦٤) بأن وضعيات الكائنات التي تحقن بالأدرونالين تختلف وفقاً للسياق العام لوجودها. فالأفراد يصبحون مرحين في الأوساط المفرحة بينما يصبحون عدوانيين عندما يكون الوسط الخارجي مشحوناً وقاتماً. وفي إطار رؤية شمولية للأعمال التي كرست لدراسة الغدد الكظرية يستخلص كلوبير(Klopper) غياب علاقات الترابط البسيطة بين هرمون وآخر وبين السلوك العدواني، ويؤكد تفسيره هذا على أهمية الدور الخاص بشخصية الأفراد.

تأثير المراكز العصبية:

لايمكن لنا في واقع الأمر أن نناقش تأثير الغدد الصماء الداخلية دون الحديث عن البنى العصبية، وذلك لأن إثارة هذه البنى يؤدي إلى إفرازات هرمونية في الوقت نفسه تؤثر فيه هذه الهرمونات بدورها على نشاط المراكز العصبي، وذلك يشكل مايمكنه أن يطلق عليه الدورة الهرمونية (Neuro hormonal).

تبين التجارب الجارية في هذا الميدان أن تخريب بعض التشكيلات الدماغية يؤدي إلى ظهور حالات من الغضب والسلوك العدواني. فعندما أجريت عمليات جراحية في الفص الجبهي عند القرود التي توجد في جماعات لوحظ أن العلاقات الاجتماعية للجماعة تتأثر وتتعرض للإنحلال، فالقرود التي توجد في الدرك الأسفل من نظام الجماعة لم تعد تتجنب القرود صاحبة النفوذ وذلك بعد أن أجريت لها عملية جراحية في الفص الجبهي للدماغ، بل وعلى خلاف ذلك بدأت تهاجم الحيوانات الأعلى وبصورة موازية، ويشير ذلك أن بنية الجماعة تخسر استقرارها الأول تحت تأثير هذه العمليات (٩٤).

فالقطة التي تعرضت لعملية استئصال دماغي وخسرت جزءاً من الهيبوسلاموس (Hypothalamus) تظهر سلوكاً انفعالياً يوازي إلى حد كبير الغيظ الشديد. وقد استطاع عالم الأعصاب الشهير هيس W.R.Hess عام (١٩٢٨) أن يحصل على نتائج مشابهة على طريق التحريض الكهربائي لبعض مناطق الهيبوسلاموس عند القطط السلمية.

إنه لمن الصعب، والحق يقال، أن نحدد ماإذا كان هذا السلوك أو ذاك نتاج لحوادث مخبرية مصطنعة، أو أنه نتاج لتأثير واقع حقيقي خاص. ويضاف إلى ذلك، أنه لمن الصعب أن نمايز بين الخوف والغضب في سياق حالات تجريبية، وذلك لأن هذين الانفعالين يتعايشان معا وبدرجة متدنية من التمايز فيما يخص بالمثيرات التي تجعل سلوك الكائن يتأرجح بين

الهروب المخيف إلى الهجوم العنيف؛ ومع ذلك يؤكد الباحثون أن بعض الاختلافات البسيطة في أماكن أو في درجة التحريض الكهربائي للدماغ يثير ردود أفعال مختلفة، وأن المستقبل سيشهد تقدماً جديداً في مستوى اكتشاف علاقات الترابط بين المناطق الدماغية وردود الأفعال السلوكية.

وتسمح التقنيات الحديثة اليوم في مجال التحريض الكهربائي للدماغ عن بعد لعلماء الفيزيولوجيا أن يتحولوا إلى علماء نفس فيزيولوجيين، ففي واقع الأمر لم يعد ضروريا عزل الحيوان عن سياق حياته من أجل إجراء التجربة إذ يمكن إجراء التجربة على بنيته العصبية بطريقة طبيعية واجتماعية.

وعلى الرغم من كل هذا التقدم، فإن الأبحاث لم تستطع، في واقع الأمر، أن تفسر السلوك العدواني على نحو كلي وذلك بالاستناد إلى الخريطة الطوبوغرافية للدماغ، فهناك فروق تظهر بين كائن وآخر في معطيات التجربة الواحدة. ومن جهة أخرى إذا كانت هذه التجارب تشير إلى وجود قابلية لردود فعل عدوانية عند الحيوانات، فإنها لم تستطع أن تبرهن أن العنف يمكنه أن يظهر عفوياً في سياق العضوية نفسها.

وفي النهاية، وهذا هام جداً، يعترف أفضل الاختصاصين في هذا المجال (J.P. Flynn & J. Delgado & p. Karli) بوجود تضارب في معطيات التجارب السابقة ووجود تداخل في شروط الوسط المحيط بهذه التجارب.

إن تحريض الهيبوثلاموس، على سبيل المثال، يثير حالات متعددة رهينة في مستوياتها بالعوامل والمتغيرات الأخرى، وفي هذا الخصوص كتب كارلي Karli يقول: «إن تحريض الهيبوثلاموس لايؤدي وبصورة أوتوماتيكية أو نموذجية إلى إثارة سلوك محدد، وفي الواقع لايشكل حضور الطعام أو الشريك الجنسي شرطاً ضرورياً لإحداث هذا السلوك أو ذاك تجريبياً فحسب، ولكن احتمال ظهور هذا السلوك مرهون وإلى حد كبير ببعض السمات الخاصة بالمثيرات الغائبة»، ولهذا فإن هذا الباحث يعطي

أهمية خاصة إلى نظام الشيفرة الدماغي وهو النظام الذي يتدخل في عملية تشكيل مغزاي المثير الخارجي أو الداخلي.

وتأخذ أعمال دولكادو Dolgado الاتجاه نفسه، ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى أن هذا العالم الشهير وهو من جامعة يال Yale قد ساهم في تحديد المناطق الدماغية المسؤولة عن انطلاق الغضب أو كبته، لقد لاحظ هذا العالم، على سبيل المثال، أن العدوانية يمكن أن تختفي وقتياً عند القرود الآسيوية، وذلك عندما تتم معالجة الجزء الداخلي للنواة الدماغية بالتحريض وخلال هذه الفترة من التحريض، يمكن ملامسة وجه القرود دون أية خطورة، علماً بأنها عدوانية جداً في الأحوال الطبيعية.

ومع ذلك فإن دولكادو Dolgado يؤكد دائماً على دور التعليم والسياق الاجتماعي، فالقطط التي تعرضت لعملية تحريض هيبوثلاموسيك جانبية لجعلها عدوانية تختار نقيضها، فالتحريض الدماغي يحدد الحالة الانفعالية العدوانية ولكن الأداء السلوكي يبقى المحور الأساسي للسمات الفردية عند الحيوان المحرض وخاصة قدرته على الاكتساب وخبراته السابقة، وينسحب ذلك على القرود، فمحلول الـ(S.E.C) يمكنه إثارة الحيوان، ولكن الشكل النهائي لعدوانيته مرهونة بعلاقاته الاجتماعية.

فالذكر يهاجم آخر يتحداه ولكنه مع ذلك يبتعد ماأمكن عن مهاجمة أنثاه، ويستخلص دولكادو قائلاً: يبدو أن التحريض الدماغي يؤدي إلى تشويش انفعالي ويؤدي إلى إحداث تغيرات في تفسير الوسط (. . .) فالتحريض الكهربائي لايحدد هدف النزعة العدوانية، وهو بالتالي لايوجه مراحل السلوك العدواني فكل منها يرتبط بتاريخ الكائن المحرض دماغياً، كما يرتبط بقدرته على التكيف المباشر مع التغيرات الظرفية المحيطة به.

ولكن كيف نبتدي هذه التجربة عند الإنسان؟ فالهرمونات (S.E.C) يمكنها أن تؤدي إلى ارتفاع أو انخفاض الألم والقلق والغضب عند الإنسان، ومن أجل اختبار هذه المسألة يتم أحياناً اللجوء إلى إدخال سلك كهربائي

داخل المخ وذلك لمعالجة الاختلاجات الصرعية العنيفة، وفي إطار هذه التجارب أخضع دولكادو بعض مرضاه، الذين يعانون من اضطرابات عاطفية، لتأثير أجهزة تحريض محمولة، واستخلص في النهاية أن الواحد من هؤلاء المرضى يستطيع أن يخفض اندفاعاته العدوانية بفضل عملية التحريض الذاتي المتكرر للنواة اللوزية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو بأي معيار يمكن للأحاسيس المستثارة عن طريق التحريض الكهربائي أن تتكامل مع الشخصية؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال سنكتفي بالإشارة إلى آراء دولكادو حيث يقول: «تشكل اللغة والثقافة جانباً من العناصر الأساسية في بنية الشخصية، وبالتالي فإن إرسال الشحنة الكهربائية للدماغ يمكنها استثارة بعض الذكريات وإيقاظ العواطف وتنشيط النزعة إلى المحادثة، ولكن الكائنات المحرضة تسلك دائماً بوحي من الخلفيات المرجعية لتجاربهم».

فالعلاقات الدماغية تؤدي إلى تغير في ردود الفعل والكثافة العاطفية عند الإنسان أيضاً، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى أهمية نتائج الحوادث الجانبية في الطريق وذلك يشكل صيغة حديثة لعملية الهدم الذاتي. ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى بعض النماذج الخاصة بمجالات الصراع أو داء النقطة.

لقد وصفت، ومنذ زمن طويل، المظاهر العدوانية عند المصابين بالصرع (فرط الانفعالية النزقية، الفظاظة وانفجارات الغضب) وفي هذا الخصوص يلاحظ أن نسبة عالية من الجانحين يعانون من فوضى كهربائية دماغية.

وفي هذا السياق يشير تاتيركا Taterka وكاتز Katz على سبيل المثال إلى أن ٧٣٪ من الأطفال الذين يعانون من خلل سلوكي يعانون من فوضى دماغية كهربائية. ومع ذلك فإن هذين الباحثين لا يستطيعان مع ذلك تحديد العلاقات القائمة بين التشوش الكهربائي الدماغي ومختلف الاضطرابات

النفسية مثل (السلبية المطلقة، العدوانية، فرط النشاط) ويضاف إلى ذلك، هنا كما في مكان آخر، أنه يجب البحث عن دلالة السببية واتجاهاتها، فهل يؤدي الاضطراب العضوي إلى جعل الكائن أكثر إثارة أم هل هي الإثارة المكتسبة نفسها (عن طريق العائلة أو الثقافة) التي تجعل من هذه المظاهر الجسدية أكثر أهمية وذلك بالقياس إلى شخص آخر ينحدر من وسط اجتماعي آخر. من المعروف، وفي اطار الممارسة الإكلينيكية، أنه لمن الصعب جداً تحديد الأولوية في إطار ظاهرة نفسية عصبية.

وفي هذا الخصوص كتب آجير اكيرا De Ajuriaguerra استناداً إلى سلسلة من التجارب التي أجراها على المصابين بالصرع والذين يعانون من أمراض نفسية أخرى يقول: «يوجد داخل هذه الحالات وعلى الأغلب مركب داخلي بالغ الأهمية ولكن تقنين هذا التنوع العدواني يمكن أن يفسر من خلال تنظيم الشخصية ومن خلال العوامل البيئة المحيطة»(٩٥).

وليس مستغرباً عبر هذه الصورة أن تكون العقاقير النفسية غير قادرة على إثارة نتائج واحدة. فالعقار (D.P.H) وهو تركيب يوظف في علاج الصراع والأمراض النفسية، يتنوع في تأثيره من فرد إلى آخر. لقد سجل الدكتور تيرنير الذي استخدم هذا العقار في معالجة مئات المرضى، أن هذا العقار لم يظهر أي تأثير عند ٣٪ من الحالات وأن ١٠٪ اظهروا تغيرات سلوكية غير قابلة للنقاش. وهذه النتائج تعزز الملاحظات التي تجري بشكل دوري حول تنوع تأثير الكحول: بعض الناس يشعر بالكآبة وبعضهم يشعر بالغبطة وبعضهم يشعر بالنفور بينما يشعر بعض آخر بالميل إلى العنف.

تأثير الوراثة Hérédité

تجري التأثيرات الوراثية، كما هو معروف، بواسطة الخلايا العضوية المعقدة الجينات (Les Genes) والتي تمارس تأثيرها على المستوى البيولوجي كما على المستوى الذهني والنفسي.

هذا ويتفق أكثر الاختصاصين (ومنهم كروك Grook على سبيل

المثال) مع ذلك على نفي تأثير التحولات الجينية في السلوك العدواني، وعلى خلاف ذلك يمكن للفعل العدواني أن يولد تحت تأثير نماذج من التحريض تجعله يبدو وكأنه سمة وراثية. هناك بعض العوامل الفطرية التي توجه السلوك العدواني: رد الفعل والانفعالية والقوى الفيزيائية والنشاط الهرموني الخ... ومع ذلك يلاحظ أن بعض السلالات العائدة إلى نوع واحد يمكنها أن تظهر تبايناً كبيراً في مستوى سلوكها العدواني.

وتطرح هذه المسألة وفق صيغ مماثلة على المستوى الإنساني، فالكروموزمات XX التي تحدد الجنس الأنثوي، والكروموزمات XY التي تحدد الجنس المذكر تسهم وبشكل غير مباشر في تحديد درجة العدوانية وفي نسب الافرازات الهرمونية وذلك عبر تأثيرها على القوة الفيزيائية للجسد.

ويشار هنا غالباً إلى فساد في هذه الكروموزمات التي تأخذ صيغة XYY وذلك لتفسير السلوك الإجرامي، وتشير الأبحاث الحديثة التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى وجود مثل هذه الحالة عند فرد واحد من أصل ٥٥٠، ويلاحظ في هذا الخصوص أن القضاة يأخذون أهمية هذا الجانب البيولوجي بعين الاعتبار، ومع ذلك لايمكن دائماً ملاحظة وجود علاقة مباشرة بين تزامن هذه الظاهرة والجريمة، وعلى خلاف ذلك تشير دراسات عديدة إلى أهمية العامل الفيزيائي عند حملة هذا التشوه الكروموزمي، وبالتالي فإن هذه البنية يمكن أن تؤثر وبطرق مختلفة وبصورة مباشرة على السلوك.

فالناس يختلفون فيما بينهم، وذلك من فرد إلى آخر وذلك يفسر إلى حد كبير بعض إمكانيات التباينات السلوكية، ومع ذلك فإن الأفراد أنفسهم لاينتجون السلوك نفسه، كما سنرى لاحقاً فإن الاختلافات السلوكية تعود بين الناس وبشكل أساسي إلى العامل الثقافي.

تنوع أواليت العدوان:

تحذر نتائج التجارب الحديثة لعلم النفس الفيزيولوجي من التوظيف

البسيط لمفهوم غريزة العدوان حتى في مستوى الحيوانات الدنيا. لقد ذكرنا منذ قليل بأن مفهوم الغريزة يطرح بحد ذاته مشكلة وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى السيد ريشارد G.Richard الذي يعلن في سياق محاولته لإعادة النظر في صورة استخدام هذا المفهوم قائلاً: بدأ أكثر الباحثين بالتوقف عن استخدام مفهوم الغريزة بعيداً عن مضامينه التي اكتسبها في سياق تاريخيته أو بعيداً عن قيمته الحقيقية التي تمتلك طاقة تفسيرية بالنسبة للسلوك» فمهما يكن الأمر فإنه يمكن لنا اليوم أن نرفض جزئياً مفهوم غريزة عدوان قادرة على التأثير بصورة أحادية أو ككتلة واحدة، حيث يتفق أغلب علماء الأخلاق وعلماء النفس الفيزيولوجي حول هذه النقطة، وهم مع ذلك يؤكدون على ضرورة تحديد التنوعات السلوكية في إطار دلالاتها البيولوجية. وعلى هذا الأساس يعلن كارلي Karli: أن الفيزيولوجي لايدرس الأسس الفيزيولوجية للعدوان بل يحلل الحالة الفيزيولوجية الأساسية التي تشكل منطق بعض النماذج السلوكية العدوانية المحددة، وبالتالي فإنه عندما يعالج معطياته حول مختلف النماذج العدوانية غالباً مايلاحظ أن حالات الإثارة المسؤولة تنطوي على بعض العمليات الخاصة».

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى عالم الأعصاب الفيزيولوجي مويير K.E.Moyer ١٩٧١ الذي استطاع من خلال تحليله للمثيرات أن يميز بين نماذج سبعة للعدوان منها: الخوف، والغضب الناجم عن الدفاع عن الأرض، والسلوك الطفولي، والصراع الذي يجري بين الذكور؛ واستطاع فيما بعد أن يحدد الأجهزة العضوية العصبية والهرمونية بالنسبة لكل نوع من هذه الأنواع السلوكية العدوانية.

العدوانية بين معطيات علم النفس وعلم الفيزيولوجيا:

تبين المادة التي عرضناها بصورة مختصرة أن عالم الفيزيولوجيا لايستطيع أن يصل بمفرده إلى تحليل مسألة العدوانية في أبعادها الداخلية، وأنه لمن الصعوبة بمكان أن نتجاهل مع ذلك معطياته، ويلاحظ عادة في هذا

السياق أن المهنيين (ويضاف إليهم النظريين) في مجال العلوم الإنسانية غالباً مايتجاهلون معطيات العلوم الطبيعية، ويذكر في هذا الصدد بيوتوندجيك Buytendijk في مقدمة كتابه العملاق تمهيد في الفيزيولوجيا الانتربولوجية قائلاً: «يجب على عالم النفس في إطار ممارساته المهنية المتنوعة، كما يجب عليه أيضاً في إطار أبحاثه التجريبية الخاصة بالسلوك والحالات المعاشة أن يدرك جيداً وظائف الجسد وماهيته (مثل الأعصاب الحسية السمعية البصرية والنظام العصبي، وعملية الأيض، والهضم، والدورة الدموية، والتنفس والوظائف الهرمونية، وعمليات الضبط الذاتي)وذلك كله من أجل فهم الإمكانيات التي تجعل من الجسد حالة دينامية والتي تعطي الروح إمكانية الوجود الشخصي عبر الجسد.

فالاتجاه الفيزيولوجي يسعى إلى تحديد العلاقات المتتابعة ومايرافقها، فهو يشير على سبيل المثال إلى أن الظروف والمتغيرات تؤثر في طبيعة السلوك الإنساني وتزيد من احتمالات وجود النزعات الاعتدالية، ويشير هذا الاتجاه أيضاً إلى وجود تغيرات في الاندفاعات العاطفية وذلك عندما يتعرض الدماغ لتأثير المخدرات وإلى وجود توجهات سلوكية جديدة عند الكائن وهو في النهاية يحدد أدوات التأثير الفعالة.

فعلم الفيزيولوجيا يحدد لنا مايمكن للعضويةأن تقوم به على وجه الاحتمال، ومع ذلك فهو لايستطيع أن يحدد لنا مايمكن للفرد أن يقوم به على نحو فعلي في هذه الحالة أو تلك، فهو يعطي صورة عن جوهر السلوك ومنطلقه، ولكنه لايستطيع الإجابة بصورة قطعية عن مسألة السببية أو الدلالة الخفية للسلوك، فالحبال الصوتية واللغة وبعض المناطق الخاصة بالقشرة الدماغية الخ.. جميعها ضرورية من أجل التعبير الشفوي، ولكن ذلك كله لايمكنه أن يفسر لنا طبيعة حديث مايتفوه به المرء.

فحدوث سلسلة من الأفاعيل السلوكية يتطلب وبكل وضوح عضوية ما، وبنى وأنظمة تعمل على تنظيمها، ولكن جميع هذه الشروط لايمكنها

لوحدها أن تجعل السلوك حادثاً، فالفيزيولوجي يبحث في الشروط الفطرية الأولى للسلوك والتي تفسر مختلف نماذج السلوك العدواني ولكن من المؤكد اليوم بأن الأجهزة العضوية تمتلك مثل هذه الدورات العصبية التي يمكنها أن تتدخل بالضرورة وتحت تأثير عضوي داخلي، وبالتالي فإن أعمال عالم الفيزيولوجية حول البنى الفيزيولوجية الداخلية لاتسمح لنا بإدراك العلاقات الفعلية بين العضوية وعالم السلوك. وفي هذا السياق يمكن لعالم الفيزيولوجيا وعبر قرار منهجي، أن يضع هذه العلاقات بين قوسين وذلك من أجل أن يتقدم بصورة أفضل في مجال عمله الخاص.

وفي هذا الاتجاه يعلن عالم الأعصاب الفيزيولوجي كارلي P.Karli أن المحرضات الداخلية (أو الخارجية) تأخذ قيمة محركه وذلك في علاقاتها بالتجربة العضوية أو العلاقة مع اتجاه الدلالة التي تستقبلها.

فإذا كانت العمليات الفيزيولوجية عند الحيوانات هي التي تحرك السلوك فإن الصيغة السيكولوجية هي التي تحدد، وذلك في بعض الشروط، دلالة وأهمية الحالة الجسدية. ويشير كاتز في هذا السياق أن شهية الفئران والدجاج تنخفض عندما توجد هذه الحيوانات في وضعية قلق وتوتر، لابل يمكن أيضاً لهذه الشروط أن تجعل هذه الحيوانات تشعر بحالة جوع شديدة، ويوضح كاتز في مجال آخر أن هذه الحيوانات تشعر بالجوع لمجرد أن تبدأ حيوانات مماثلة بتناول الحب، فعندما توضع دجاجة شبعانة أمام أخرى جائعة فإن الأولى تبدأ بالحصول على الطعام وذلك عندما ترى الثانية تسرع في نقر الحب، وتأثير ذلك يتزايد إذا وضعت دجاجة واحدة شبعة مع ثلاث دجاجات جائعة، وعلى خلاف ذلك عندما نضع ثلاث دجاجات شبعة مع ثلاث دجاجات جائعة لايكفي لإثارة سلوك غذائي عند الدجاجات الشبعة.

أما فيما يتعلق بالإنسان فإن أحداً من الناس لايستطيع أن ينكر أبداً تأثير الحالات الانفعالية والعاطفية والطقوس والرموز في درجة شهيته، فالعلاقة بين الشروع بتناول الطعام والحاجات العضوية هي هنا أقل تحديداً،

فهذه الشهية ترتفع عند الحيوانات أو تنخفض نسبياً ولكن يجب أن نأخذ أهمية التربية والعادة عند الإنسان.

فانخفاض الشهية الذهني الذي يختلف عن المرض الذي يحدث بتأثير الغدة النخامية، يؤكد على أن التنبهات الداخلية والخارجية التي تشكل قوام الشهية لاتمتلك معنى واحداً أو دلالة واحدة.

فالشهية العادية يمكن أن توصف وكأنها حالة من الضغط المتموج المحدد جسدياً والذي يفسر بوصفه حاجة غذائية. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى الملاحظات الإكلينيكية لكل من سيدس Sidis وكودهيرت Goodheart والتي تشكل دليلاً على هذا التصور، وتجسد هذه الملاحظات حالة مريض فقد ذاكرته الخاصة باللغة والمخطط الجسدي إثر تعرضه لإصابة دماغية. لقد لوحظ أن هذا المريض عندما يترك من غير طعام فإنه يتعرض للإثارة ولكنه لايفهم هذه الإثارة والإنفعالات التي تشير إلى الجوع، وماحدث هو تدريب المريض على أن هذا الضغط الجسدي يمكنه أن يزول عندما يحصل على الطعام.

وبعيداً عن التصورات الساذجة التي ترى بأن الأحاسيس الجسدية ثانوية وبأنها تشكيلات نمطية تحددها النفس فإن العمليات العضوية تترك تأثيرها في السلوك، وبالتالي فإن تأثيرها لايتحدد بما نملكه عنها من معرفة، فالجسد كما يقول بيوتنديجيك (1958) هو حالة محفزة، وبالتالي فإن هذه الحالة تؤثر وبصورة لايركن إليها الشك في جميع أوجه النشاط والوجود، ولكن رغم ذلك فإن هذا التأثير يجري دائماً بالعلاقة مع الدلالة العامة (التي لايتم التفكير فيها) والتي ترتهن كلياً بالسياق العام الذي توجد فيه.

الهوامـــــش

١- توماس بلاس: العنف والإنسان، ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠.

٢- ليلى عبد الوهاب: العنف الأسري، دار المدى، بيروت، ١٩٩٤.

٣- فيليب برنو & أدمون بلان ميشيل كورناتون & فرانسوا لوجاندر& بيير فيو: المجتمع والعنف، ترجمة الياس زحلاوي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.

4. Jacgues Van Rillaer: L"agressivité humaine, pierre Mardaga, Liege-Bruxelles, 1988.

5. Karli.p: Neurophysiogie desémotions, Rev.de psychologie et des Sc. de l"duc.,V(4):395-426,1970.

6. Bertherat Yve: Psychanalyse de la violance, desclées, Paris 1967.Diatkin .R: Agressivité et fantasmes d'agression, Revue francaise de psychanalyese, N30,1966.

※ ※ ※

التفكير ومعوقات التفكير لدى الشباب العربي

أحمد ابراهيم اليوسف

* مدخل

يتحدد مصير أية عملية تنموية بمفهومها الواسع والشامل، الاقتصادي والاجتماعي والثقافي... الخ، بمدى الفعالية التي يمتلكها الأفراد في إنجازها ومتابعتها وإيجاد الحلول المناسبة للصعوبات التي تعترض طريقها، وتذليلها. وبمدى امتلاك الإفراد للقدرة على الابتكار والابداع واقتراح الأفكار الجديدة، من جهة، ومدى تقبلهم للتغيرات والتجديد، من جهة ثانية.

* أحمد ابراهيم اليوسف: باحث من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

فالفعالية بجوانبها المختلفة، النفسية والعقلية والمعرفية، تجعل الفرد في حالة تواصل مستمرة مع الواقع والطبيعة والمجتمع، وبالتالي، التفاعل المثمر مع القضايا والأحداث والتطورات والتعامل معها بمنطقية وبحس سليم، حيث يفرض علينا العصر بتطوراته المتسارعة بالتغيّر والتطور، حنكة بالتعامل الأمثل مع الأحداث، وإلا بقيت أمتنا العربية خارج الزمن المعاش، وخارج التطورات، مما يهيء للآخرين، من أعداء أمتنا العربية، محاولتهم لإحكام الخناق أكثر حول أمتنا تمهيداً لخنقها.

ويعزى فشل معظم السياسات التنموية العربية منها، وفي درجة متفاوتة في البلدان النامية، الى ضعف في فاعلية أفرادها، حيث يفتقدون القدرة على التفاعل السليم والمثمر مع الواقع، ومحاولة تحليل عناصره وتشريحها، كما يفتقدون القدرة على الفهم السليم للطبيعة، حيث مازال يلف مفهومنا للطبيعة، ولقوانينها، المفهوم الغيبي العطالي والجبري. كما يفتقدون المقدرة على الإبداع والابتكار والتجادل الحر، إذ مازال الاتباع بمفهومه التناسخي المكرر للماضي، هو الطريقة المثلى التي يتعامل فيها الأفراد. والنتيجة بدلاً من أن تأخذ التنمية منحاها المستقبلي التطوري والتغيّري، تعيد إنتاج الماضي بكل تراكماته المتخلفة. فالتنمية، هي أولاً، تنمية للأفراد من الداخل، والارتقاء بهم عقلياً ونفسياً ومعرفياً، وهذا يتطلب إعادة النظر في أسس التعليم ومناهجه، كما يتطلب وضع سياسات تربوية ناجعة، وإشاعة جو من الديمقراطية الحقة، واحترام انسانية الفرد، وإتاحة الفرص المتكافئة أمامه بالاختيار الحر.

ويأتي التعليم بمناهجه والتربية بمفهومها الواسع والشامل، كإحدى الطرق الأكثر أهمية بتفعيل الفرد من الداخل، نفسياً وعقلياً ومعرفياً، أو على العكس، تحطيم فاعلية الفرد واستحالتها الى انفعال سلبي مع الواقع والطبيعة والمجتمع، حيث يفرق علم النفس بين نموذجين من حيث الفعالية

النفسية والمعرفية للشخصية البشرية، نموذج بلغ درجة من النمو السوي لبناه النفسية والمعرفية والعقلية، فتكونت لديه أفكار خاصة ومحددة وواضحة من الواقع ومشكلاته ومن الطبيعة والمجتمع، وبالتالي، فعالية في التعامل معها، لأن امتلاك الأفكار الخاصة المحددة والواضحة، حافز على التجادل مع الواقع والطبيعة والمجتمع، مما يحقق أوجدة فاعلة. وهذا النموذج يمكن أن نطلق عليه: المرء- الشخصية، إذ «يعتبر بعض علماء النفس، مثل ل. ي. بوجو فيتش، أن الشخصية يمكن أن نطلقها فقط على ذلك الإنسان الذي بلغ شأواً معيناً من النمو النفسي، وتكوّنت لديه أفكار خاصة (ذاتية) تتعلق بالمحيط، ووصل الى درجة معينة من الوعي الذاتي، واتخذت جميع العمليات والصفات النفسية عنده بنية واضحة»[1].

ونموذج آخر يفتقد الفعالية النفسية والمعرفية والعقلية لشخصيته، فهو يفتقد للأفكار الذاتية، وبالتالي، يفتقد المقدرة على وعي ذاته كذات مستقلة عن الآخرين، بأفكارها، فهو منفعل ووجوده لايتعدى حدود انفعاله السلبي. وهذا النموذج يمكن أن نطلق عليه: المرء- الفرد.

والمرء- الشخصية لايمتلك المقدرة على التغاير مع الآخرين بأفكاره وحسب، بل ويمتلك المقدرة على التمايز أيضاً بأفكاره، لأنها تحمل موقفاً محدداً من الواقع ومشكلاته ومن الطبيعة والمجتمع، وبالتالي، تتميز أفكاره بالجدة والأصالة. في حين أن المرء- الفرد، يفتقد المقدرة على التغاير بأفكاره عن الآخرين، لأن ردود أفعاله وسلوكياته تجاه الواقع ومشكلاته وتجاه الطبيعة والمجتمع التي يبديها من باب التغاير، لاتحمل نزعة شعورية للفعل، حيث تخلو من القصدية، لأنها بجوهرها، ردود فعل انعكاسية شرطية تجاه الآخرين وليست موقفاً ناهيك عن التمايز!

إن تكامل الحضور الفعّال للشخصية إنما يتحقق من خلال التمايز بالأفكار، من فعاليتها، مع الآخرين. والتمايز ليس بامتلاك موقف محدد وواضح من الواقع والطبيعة والمجتمع مغاير عن موقف الآخرين فقط،

ولكن بامتلاك موقف متمايز عن الآخرين، يمتاز بالجدة والأصالة، ويجسد تجربة الشخصية وخبراتها وليس أحد سواها، ويصيغ الوعي الذاتي للشخصية كذات مستقلة بأفكارها، وامتلاك الحافز الشخصي للعمل والفعل، وبالتالي، امتلاك المقدرة على التأثير بفعالية في الواقع وتحويره بما يخدم المجتمع، وهذا ينعكس من خلال حل المشكلات والقضايا التي يعانيها المجتمع، والتوجه الصحيح والحر نحو الطبيعة، والتلاؤم أكثر مع الواقع.

«فمفهوم الشخصية تطلق على الانسان- العضو الذي يسهم بصورة فعّالة في حياة المجتمع، وفي نضاله من أجل حل المسائل الكبيرة والصغيرة على حد سواء. وصفاتها الجوهرية»[٢].

والفرق بين المرء- الشخصية، الفعّال، وبين المرء- الفرد، المنفعل، ليس بامتلاك الأول للملكات نفسية وعقلية ومعرفية دون الآخر، بقدر ماهو بممارسة المرء- الشخصية، الفعّال، لهذه الملكات النفسية والعقلية والمعرفية على أكمل وجه، وتبلورها، دون الآخر.

فليست الذاكرة هي التي تقوم بعملية التذكر، وليس التفكير هو الذي يفكر، إنما تفكر وتتذكر الشخصية المفكرة والشاعرة. إن أفكار الإنسان وميوله وقدراته ومايدفعه للتذكر والتخيل والملاحظة والفعل لاتحدد نتائج نشاطه النفسي وحسب، بل ومجرى العمليات النفسية كاملة[٣].

وممارسة الملكات النفسية المختلفة من تذكر وتخيل وإدراك، والعقلية من محاكمة واستنتاج، وممارسة الملكات المعرفية من تجارب وخبرات ومكتسبات ومعارف، ممارسة هذه الملكات مجتمعة هو ماندعوه بـ «التفكير».. فما هو التفكير؟

*التفكير لغوياً ونفسياً وفلسفياً:

★التفكير لغوياً: التفكير لغوياً من فعل فكر أخي ذكر وحكر وفك وفطر وفسر، ومقلوب كفر. وأخوه ذكر هو وسيلة الجمع في الشعور وهو

من معنى حكر، وهو جمع المحفوظات الحاضرة بقصد إنتقاء مانحتاج اليه لحل المشكلة موضوع التفكير.. والتفكير، التأمل(*)، وذلك بقصد فك المعقدات وكشف المعطيات وإجلاء الغوامض، وهو من معاني أخوته فك وفطر وفسر(٤).

وبما أن الأشياء بأضدادها تعرف، فإن ضد فكر هو كفر. والأصل في الكفر، بالفتح، التغطية. وكفرت الشيء أكفره، بالكسر، أي سترته. وكفر الليل الشيء وكفر عليه غطاه. وكفر الجهل على علم فلان: غطاه. ومن ذلك سمي الكافر كافراً لأنه ستر نعم الله عز وجل عن نفسه بجهل أو بعلم(٥)، وبها فسر قوله تعالى «فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع» (النحل: ١١٢).

فالتفكير لغوياً، هو الكشف والوضوح والبينة، بينما ضد يده، كفر، هو الستر والحجب والجهل بالشيء.

★التفكير نفسياً: التفكير نفسياً هو تقليب النظر في مظاهر الخبرة الماضية داخلياً.. سلسلة من الأفكار.. عملية إستثارة فكرة أو أفكار ذات طبيعة رمزية ويبدؤها عادة وجود مشكلة وتنتهي باستنتاج أو استقراء(٦).

والتفكير من الوجهة النفسية فعالية وعملية معاً:

- فعالية بالنسبة الى النشاط النفسي لأنه من خلال عملية التفكير، يستعان بالخبرة المتراكمة والمخزنة داخلياً، والتي هي مزيج من الرموز

(*) فلسفياً هناك فرق مابين التفكير وبين التأمل، إذ أن التفكير هو تصرف الذهن في معاني الأشياء لمعرفة أسبابها، وظروفها، ونتائجها، في حين أن التأمل هو التفكير المصحوب بالاعتبار..

راجع: صليبا، الدكتور جميل «المعجم الفلسفي» دار الكتاب اللبناني- بيروت ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ٢٣٣.

والصور الذهنية والألفاظ اللغوية والمفاهيم المجردة . . الخ، كمباشرة للواقع المادي المحسوس.

-وعملية كونها عملية نفسية عقلية معقدة تتكون من عدة مراحل هي:

الإدراك الحسي: وهو عملية نفسية قوامها وعي الأشياء الخارجية وصفاتها وعلاقاتها[٧]. والإدراك الحسي أدنى مراحل التفكير درجة.

التذكر: وهو استدعاء خبرة ماضية صورية أو لفظية [٨].

التخيل والتصور: وهو اعادة تنظيم المعلومات الناتجة عن الخبرات الماضية وإعطاؤها علاقات جديدة حيث تكوّن خبرة عقلية حاضرة[٩].

وهناك نوعان من التخيل. . الأول هو التخيل المبدع، الثاني التخيل الوهمي، حيث أن الأول - التخيل المبدع، يستمد عناصره من الوجود فيركبها تركيباً جديداً، على حين أن التخيل الوهمي ينسج الرؤى والأحلام نسجاً خيالياً لا صلة له بالوجود الحقيقي [١٠]. وفي ظل التذكر والتخيل، ينمو التفكير الإبداعي بأشكاله وأنواعه المختلفة.

المحاكمة: وهو حركة فكرية منظمة يربط بها العقل بين الأحكام للحصول على أحكام جديدة.

وقد حلل الفيلسوف والمربي الأمريكي «جون ديوي» عملية المحاكمة وأرجعها الى الخطوات التالية:

١- الشعور بالمشكلة، إن شعور الانسان بالعالم الخارجي، ومواقفه إزاء الظروف المتغيرة هو بدء المحاكمة، أي بدء حاجة الانسان الى التفكير.

٢- تحديد المشكلة: وهي توجيه الانتباه الى المشكلة وتحليلها الى عناصرها المختلفة، وملاحظة كل عنصر على حدة وارتباطه بالمجموع.

٣- اقتراح الحلول: أي افتراض الفرضيات المحتملة.

٤- اختيار الفرضية: أي التفكير بالحلول المقترحة واستعراضها واحداً

بعد آخر، وتقدير قيمتها بعضها بالنسبة الى بعض، حيث يطرح العقل الفرضيات المتناقضة البعيدة التحقيق، ويحتفظ بالاحتمالات المعقولة، أي بالفرضيات الممكنة.

٥- التحقق من صحة الفرضية المرجحة: لابد أخيراً من أن تعرض الفرضية على التجربة والواقع، لنرى مدى صحتها، وأن نطبق النظر على العمل، والفكر على الواقع، لحل المشاكل والتغلب عليها. فاذا كانت ناجحة، ومساعدة على التلاؤم، كانت محاكمتنا صحيحة وفرضيتنا حقيقية، وتفكيرنا صائباً[١١].

غير أن هذا التقسيم، إن كان بالنسبة لعناصر التفكير نفسياً، أو بالنسبة لمراحل المحاكمة، هو تقسيم نظري يفيد الدارسين أكثر منه عملي. ذلك لأن العمليات النفسية والعقلية تعمل مجتمعة وبصورة متداخلة تتفاوت فيما بينها حسب الموضوع أو المشكلة المشارة أمامنا، أي يمكن أن نتذكر، وبنفس الوقت نتخيل، عندما نعيد تركيب الخبرة الماضية تركيباً منطقياً يلاءم حاجتنا لحل المشكلة، ونكون بنفس الوقت، باعتمادنا للتركيب الجديد للخبرة الماضية، قد أجرينا محاكمة ضمنية للحل. والخلاصة أن التفكير هو «الفعالية الواعية للنشاط النفسي يستخدم فيه الرموز، من صور ذهنية وألفاظ لغوية ومفاهيم مجردة، عوضاً عن مدلولاتها الحسية، بقصد حسن الاستفادة منها وحل المشاكل، وإرواء ميل الانسان الى معرفة الحقيقة والاطلاع والتفسير وكشف الغامض والتغلب على الصعوبات[١٢].

ويفرق علماء النفس بين عدة أنواع من التفكير نفسياً. فقد بين التحليل العاملي على أنواع مختلفة من التفكير، منها التفكير التأملي، والتفكير الصادم، والتفكير الافتراقي، والتفكير المتقارب، والتخيلات المسترسلة، وأحلام اليقظة، والتفكير الاجتراري، والتفكير الإبداعي وهو أرقاها جميعاً.

★التفكير فلسفياً: فكر في الأمر تفكيراً أعمل العقل فيه، ورتب بعض مايعلم ليصل به الى المجهول. وفكر في المشكلة أعمل الرؤية فيها ليصل الى حلها. والتفكير عند معظم الفلاسفة عمل عقلي عام يشمل التصور والتذكر والتخيل والحكم والتأمّل، ويطلق على كل نشاط عقلي[١٣].

فالتفكير، فلسفياً، قدرة خلاقة لدى الانسان تكوّنت وتطورت في مجرى نشاطه العملي، وأرفع أشكال المعرفة. وتقوم ماهية التفكير في العكس المعقد، عبر المفاهيم المجردة، لجوهر الأشياء والعمليات الجارية في العالم الموضوعي. ويشكل التفكير أحد أهم مقومات الوعي البشري. .

ولفهم النشاط الذهني يكتسب استجلاء نشاط الجملة العصبية العليا أهمية كبيرة. ولكنه يتعذر تفسير خصوصيات الفكر انطلاقاً من الآليات الفيزيولوجيةوحدها. فالتفكير صيغة روحية خاصة من النشاط البشري، تتوقف على النشاط الملموس، العملي. ففي المراحل الأولى من تطور الانسان كان تفكيره متشابكاً مع ممارسته. وبالتدريج راح العمل الروحي ينفصل عن المادي، ولكنه يظل مرتبطاً بالنشاط المادي للمجتمع، وإن كان هذا الارتباط يغدو ذا طابع أكثر تعقيداً. إن النشاط العملي الملموس يغدو نشاطاً داخلياً في اطار الفكر. فالعمليات، التي كان يقوم بها الانسان على الأشياء المادية الخارجية، يقوم بها الآن ذهنياً، «مثالياً»، فتغدو عمليات ذهنية، فكرية، ومن ذلك أن مايقوم به الانسان في مجرى نشاطه العملي من تجزئة للأشياء، تحليلها الى عناصرها، إنما يتحول الى عملية ذهنية، حيث يحلل الانسان خواص الأشياء في الفكر وتكتمل هذه العمليات باكتساب الأفعال الذهنية الداخلية شكلاً خارجياً، بتجسد الفكر في أدوات العمل ومكناته ومنتجاته، في المنظومات الرمزية. كما ويتكشف ترابط التفكير والنشاط العملي في أن الممارسة تشكل معيار صحة المفاهيم و النظريات العلمية، الخ.

إن التفكير عملية معرفية عقلانية، لاترتبط بالأشياء ارتباطاً مباشراً، كما هو حال الاحساس، وإنما عبر النشاط المادي، عبر النشاط الروحي السالف المتجسد في أشياء الثقافة واللغة، الخ. ويرتبط النشاط الذهني باللغة، مما لايتيح للانسان أن يوسع إطار تأمله الحسي فحسب، بل وأن ينقل للآخرين، عبر الاختلاط اللغوي، خبرته ومعارفه. ويتميز التفكير عن الإدراك الحسي، الذي يقتصر على معرفة الجوانب الخارجية من الأشياء، بأنه يتعمق في سبر أغوارها فيستجلي روابطها الجوهرية وقانونيات تطورها. وبفضل الفكر يطرح الانسان أهدافاً معينة تتقدم ذهنياً على نتائج نشاطه، ويقوم بتحوير العالم وفقاً لها. ويتم التفكير في أشكال المفهوم والحكم والاستدلال والفرضية والنظرية، الخ. وهو يسلك على طريق تمثل جوهر الأشياء، أساليب مختلفة، منها التجريد، والاستقراء والاستنباط والمودلة، والتحليل والتركيب. وتؤلف هذه الأشكال والأساليب كلها وحدة معقدة(١٤).

وكما هو الشأن نفسياً، فإنه لايمكن الفصل بين عناصر التفكير فلسفياً إلا تجريداً، حيث يقول العربي تيسير شيخ الأرض بهذا الصدد: «إن التفكير وحدة متكاملة لايمكن الفصل بين عناصرها إلا تجريداً. فنحن حينما نستقرىء أو نستنتج، يظل هناك قاع حدسي وراء الاستقراء والاستنتاج، لايمكن لنا من دونه أن نستقرىء أو نستنتج. وهو مزدوج: قاع الموضوع الذي هو محط أنظارنا؛ وقاع الكل الذي يقوم عليه هذا الموضوع. هذا عدا أننا لانستقرىء ولانستنتج إلا ونحن نحلل ونؤلف في الوقت ذاته..

هذا يعني أن هناك تفكيراً مشخصاً يمسك التفكير المجرد، ويتيح له الحركة وهذا التشخيص يأتيه من جانبين؛ جانب القاعين الحدسين؛ وجانب تداخل العمليات الفكرية في مابينها. إن هذا النوع من التفكير مرحلة متوسطة بين التشخيص الوجودي والتجريد العقلي. لكنه يعني أيضاً، أن هناك تفاعلاً جدلياً بين ضروب التفكير المختلفة، هو الذي يهبه بما هو عملية كلية وحدته..

والحقيقة أن التفكير كله يقوم على أساس المماثلة أو المغايرة. وفي البحث عنهما لابد للذهن من التحليل والجدل. فحينما أضع قضية من القضايا، أنظر الى مناسبة المحمول للموضوع؛ وهي مناسبة لابد لها من أن تقذفني في دوامة من التحليلات تنتهي بي الى عناصر لابد من وضعها في جوار بعضها مع بعض، يتخذ اتجاهات مختلفة، سواء من حيث الكل والجزء، أو من حيث الايجاب و السلب. وهنا تعمل ضروب التفكير كلها؛ وإن بدا الاستقراء والتحليل غالبين عليهما. [١٥]

والتفكير الاستنتاجي هو أرق أشكال التفكير فلسفياً. والاستنتاج عبارة عن عملية منطقية، يتم أثناءها الانتقال من حكم أو عدة أحكام، تدعى مقدمات، الى حكم جديد يدعى نتيجة (أو استنتاجاً). وذلك وفقاً لقواعد منطقية معينة. ويشكل الاستنتاج الطريقة الأساسية للحصول على المعارف الجديدة[١٦].

والتفكير الاستنتاجي، أو الاستنتاجات، تقسم عادة الى نوعين، استقرائية واستنباطية.

-التفكير الاستنباطي: ينطلق من مقدمات عامة لينتهي الى نتائج خاصة، وهو تفكير يتسم بالكثير من الدقة والمنطقية.

- التفكير الاستقرائي: وهو ينطلق من الخاص الى العام، أي عكس التفكير الاستنباطي، وهو تفكير تشوبه عدم الدقة، وغالباً مايصل الى نتائج مغالطة وخاطئة.

★ **خصائص التفكير**: للتفكير خصائص، هي:

١- إن عملية التفكير والكلام تؤلف وحدة معقدة. فالتفكير لا«يناط» باللغة، ونحن يعبر عنه بوساطتها. ولقد عبر كارل ماركس عن ذلك بقوله: «إن اللغة هي الواقع المباشر للفكر».

٢- إن لتفكير الانسان الراشد طبيعة تعميمية. فمهما يكن الموضوع

الذي يفكر به الانسان، ومهما تكن المسألة التي يعمل لحلها، فإنه يفكر دوماً بوساطة اللغة أي أنه يفكر بشكل معمم.

٣- يتسم التفكير بالاشكالية، أي بتقصي العلاقات في كل حالة مشخصة، أو في أية ظاهرة تؤلف موضوع المعرفة. ويبدأ هذا التقصي عادة بالاستجابة الى الاشارة الكلامية. ويعتبر السؤال الذي تبدأ به عملية التفكير هو تلك الاشارة. ففي السؤال تصاغ مسألة التفكير. إن كل سؤال يدل على نموذج محدد تماماً من العلاقة التي يشكل الكشف عنها في الظاهرة المعطاة مسألة تعترض سبيل الانسان..

والسؤال هو شكل من أكثر الأشكال التي تبرهن على وحدة التفكير واللغة. إنه اشارة تتطلب اجابة، واستجابة توجيهية خاصة بالانسان، ونشاطاً ذهنياً استقصائياً.

وما التفكير سوى حل مسألة محددة صيغت في قالب سؤال. ويكسب البحث عن إجابة على السؤال المطروح عملية التفكير طابعاً منظماً وغائياً.

٤- يعتبر التفكير محوراً لكل نشاط عقلي يقوم به الانسان. وهذا مايميز -من الناحية الكيفية- العملية الذهنية حتى عند طفل في الثانية من عمره، مايزال يتعلم اللغة، عن الأشكال البدائية للتحليل والتركيب التي تتمكن الحيوانات الراقية من القيام بها. فالبحث عن طريق للحل يتم من قبل الحيوانات وفق طرائق المحاولات العشوائية والأخطاء التي تحمل النزعة للوصول الى «الطعم» وليس الى الغاية. بينما نجد أن الحاجة الى المعرفة والفهم التي تتخذ عند الانسان صيغة السؤال تحمل طابعاً معرفياً. فالإنسان الذي يفكر يعلم مايجهله، كما يعلم مايود أن يعرفه وهو يعرف ماعثر عليه بعد أن قام بحل المسألة المطروحة.

إن صياغة المسألة في قالب سؤال تعتبر المرحلة الأولى من مراحل

العملية الذهنية، إذ ينبغي الكشف عن النوع الذي تكمن العلاقات المنشودة ضمن حدوده قبيل حل المسألة. وما اكتشاف الحل إلا الفهم، أي الوقوف على العلاقات الجديدة. حيث أن هذه العلاقات تؤلف مضمون المعارف الجديدة التي يكتسبها الانسان.

وإن الفهم، أي اغلاف علاقة جديدة أو رابطة جديدة، هو حل للمسألة المطروحة أمام الانسان.

٥- تتم عملية التفكير على أساس الخبرة التي جمعها الانسان، وعلى أساس مايحمله من تصورات ومفاهيم وقدرات وطرائق في النشاط الذهني. وتتجلى هذه العلاقة بين التفكير والمعارف بشكل واضح في المرحلة الأولى من مراحل العملية الذهنية.

وبقدر ماتكون المعارف منتظمة ومفهومة وديناميكية بقدر مايتمكن الانسان من استخدامها في النشاط الذهني بشكل واضح. وعليه فالتفكير هو استخدام المعارف.

٦- ويمكن أن يتحقق التفكير على مستوى الأفعال العملية أو على مستوى استخدام التصورات أو الكلمات، أي «في المخطط الداخلي». وتشتمل العملية الذهنية على عمليات مختلفة، كالمقارنة والتجريدوالتحديد.. الخ. وكل واحدة من هذه العمليات هي تعبير عن نوع خاص من عمليتي التحليل والتركيب الأساسيتين. ولعل نجاح الحل يتوقف على درجة امتلاك الانسان لهاتين القدرتين العقليتين لذا كان على الانسان أن يمتلك مختلف أساليب (طرائق) النشاط العقلي.

٧- إن عملية التفكير لاتنفصل عن نشاط الشخصية بمجملها. فالشعور بضرورة ايجاد طريقة لإعادة القدرة على العمل الى شخص مريض يدفع الطبيب الى البحث المستمر والدؤوب لايجاد طرائق لحل هذه المسألة المعقدة(١٧).

★**مستويات التفكير**: هناك عدة مستويات للتفكير، لكنها تختزل تحت نوعين هما: تفكير علمي، وتفكير عادي.

أما التفكير العادي، فهو يتشابك بتصرفات الانسان وسلوكه، فيساعده على التوجه الصحيح في العالم(١٨).

أما الثاني، التفكير العلمي، فيهدف الى الاستيعاب النظري لجوهر الأشياء. إن أهمية التفكير العلمي تنبع من كونه المرتكز الذي يرتكز عليه تقدم الأمم والشعوب، لأنه عماد العلوم والمعارف. ولايمكن تخيل تطور علمي وتقني في بيئة تنتهج التفكير الخرافي بتفكيرها وتوجهاتها.

ويميزون عادة بين التفكير العلمي التكتيكي الذي يهدف الى تحقيق أهداف عملية ملحة (تكتيكية- تصميمية مثلاً)، وبين التفكير الفلسفي، الذي يقوم في تأمل مغزى الوجود البشري وآفاق تطور المجتمع وشأن القيم الثقافية في حياة الانسان، وغيرها(١٩).

★**ماهية التفكير**: أخيراً، بعد أن توقفنا أمام التفكير لغوياً ونفسياً وفلسفياً، ثم خصائص التفكير ومستوياته، يمكننا تحديد ماهية التفكير على أنه:

● التفكير = وعي: لأن التفكير من أهم مقومات الوعي الانساني، لأنه الفعالية الواعية للنشاط النفسي، يبذل فيها الانسان مايتلكه من خبرات وتجارب ومعارف وصور رمزية وألفاظ لغوية مجردة، عبر عمليات نفسية وعقلية معقدة، ليصل الى مباشرة الواقع، أي استيعابه ووعيه؟ وقد عبر «هيغل» عن ذلك بقوله «إن الفكر هو الوعي في مباشرته الواقعية، ولذلك هو وحدة الذاتية والموضوعية»(٢٠).

● التفكير = أوجدة: عندما يحاول الانسان استيعاب الواقع ومباشرته على تفكيره، وإيجاد الحلول والطرق الناجعة لتحويره، إنما يحقق أوجدته، لأنه بتفكيره، إنما ينطلق من خبراته هو، وتجاربه هو، ومكتسباته ومعارفه

هو، وليس أحد سواه. فهو يباشر الواقع من خلال وعيه بخبراته وتجاربه ومكتسباته ومعارفه هو، فتتحقق له أوجدته الواعية من خلالها، أي الوجود الواعي للانسان الذي وحده يتمتع بالوعي، والحرية، وبالتالي، القدرة على التصميم والاختيار في الوجود»[٢١].

●التفكير حرية: بما أن التفكير وعي، باعتباره أحد أهم مقوماته الأساسية، وبالتالي، أوجدة واعية للانسان، فهو حرية، لأنه يحرر الانسان من اعتباط الواقع والطبيعة ومن قوانينهما، ذلك لأن وعي الواقع ومباشرته، إنما هو تفكيك لقوانينه، ومعرفة أسبابها وعلاقاتها، وهذا مايهيىء للانسان القدرة أكثر على تحويره والتعامل مع قوانينه بما يخدم الانسان، حيث أن معرفتنا لقوانين الطبيعة والواقع، ومعرفة أسبابها، تحررنا من اعتباطها. فالتفكير حرية، لأن «وجودتنا تكمن في القيام بفعل الحرية، اذا نحن لم نقم به، استحال وجودنا الى مجرود (شيء)[٢٢]. لأن الحرية «هي دائماً معنى وجودنا، وهي المحرك الذي بفضله ندرك العلو»[٢٣].

من خلال مقاربتنا لماهية التفكير، يمكننا ادراك مقولة الفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) التي جعلها نقطة الانطلاق في فلسفته: «أنا أفكر فإذن أنا موجود»، فربط وجود الانسان، ووعيه لحريته الحقة، وبالتالي، ممارستها، بتفكيره وممارسته لقدراته العقلية والنفسية والمعرفية، أي عبر تأكيد فعاليته. وكأني بالفيلسوف الكبير، عندما خرج بنتيجته هذه، سبقها بمقدمتين على الشكل التالي: «كل واع» موجود، «أنا أفكر أنا واع»، «أنا أفكر فإذن أنا موجود».

★العملية التفكيرية ومعيقاتها:

ترتكز أية عملية تفكيرية على الخبرات التي اكتسبها الفرد في مجرى حياته العملية، وماحصله من معارف ومهارات وعادات، وما مر به من تجارب.. الخ، ثم الدوافع والحوافز.. من خلال عمليات عقلية ونفسية معقدة مرت معنا مثل الإدراك والتذكر والتخيل والمحاكمة، وفق طرق

تتفاوت مابين عمليتي التحليل والتركيب. هذه المكتسبات مجتمعة، يستثمرها الفرد في ايجاد- أو تركيب، أفكار تمثّل حلولاً لمشكلة ما، أو تفسيراً لظاهرة، أو كشفاً لغامض.

هذه المرتكزات والعمليات التي تصاحبها ومنهجيتها، تخضع بشكل أو بآخر الى ضوابط اجتماعية وثقافية وفكرية ودينية وأخلاقية- قيميّة، التي تشكل مجتمعة الوسط الذي يحياه الفرد، وهي تلعب دوراً كمحددات للعملية التفكيرية، حيث يمكن القول أن العملية التفكيرية تتجه دوماً ضمن فضاء هذه القيم والضوابط السائدة. فلايمكن أن يفكر المرء خارج فضاء الوسط الذي يحياه.

فهناك تقابل في العملية التفكيرية مابين الذات الفرديّة- من خلال معارفها وخبراتها ومكتسباتها، التي يحاول المرء تأكيدها وتأصيلها، ومابين الذات الجماعية التي تمثّل فضاء قيمياً لهذه الذات الفردية. وبقدر مايكون هذا التقابل متوازناً من حيث تأكيد الذات الفردية على وجودتها، وبالتالي وعيها لذاتها وللطبيعة والواقع وامتلاكها لحريتها، من جهة، واعتراف بالذات الجماعية، من جهة ثانية، بقدر ماتكون العملية التفكيرية قد أخذت منحاها الحر والسوي.

والمحددات الخارجية تهيء الوسائل التي تساعد المرء على التوجه الصحيح بعملياته التفكيرية، عبر تهيآتها للوسائل المناسبة التي يعتمدها المرء في عملياته النفسية والعقلية. فالذي يفكر في قضية اجتماعية ما -مثلاً- فان المحددات تهيء له الوسائل المناسبة التي تفيده بتوجهه الصحيح نحو الغاية التي وضعها نصب عينيه، وهي ايجاد تفسير لهذه الظاهرة الاجتماعية، أو ايجاد حل لها. وهذا مايجعل التفسير أو الحل الذي يتوصل اليه المرء -وهو غاية العملية التفكيرية، يخص هذا المجتمع دون سواه، وتنطبق عليه وليس على مجتمع غيره. وفي ذلك، تأخذ العملية التفكيرية منحاها الحر والسوي. فهي، من جهة، تأكيد على فعالية المرء الذي قام بالتفكير عبر

عمليات نفسية وعقلية معتمداً على مكتسباته ومعارفه وخبراته وتجاربه، وماتتضمنه هذه الفعالية من وعي وأوجدة، وبالتالي، حرية. ومن جهة ثانية، توجهت توجهاً صحيحاً عبر تفاكرها وتجادلها ضمن فضاء الجماعة، وهو مايتضمن اعترافاً بها.

إلا أنه عندما تحدد هذه المحددات التفكيرية، الغايات، التي يجب أن يصل اليها الفرد عبر تفكيره، أي أن تتحول المحددات من الوسائل الى الغايات، فإنها تمارس تسلطاً أبوياً يعيق العملية التفكيرية، من جهة، لأنها تحدد -مسبقاً- الغايات التي يجب أن يصل اليها المرء، والغاية هنا هي تفسير أو حل، أي فكرة من الأفكار. ومن السوي والطبيعي أن تكون الغاية غير محددة مسبقاً، حيث يصل اليها المرء عبر تفاكره، لأنها هي التي تمنح الصيرورة لضرورة العملية التفكيرية.

ومن جهة ثانية، فان هذه المحددات التي تحولت من وسائل الى غايات تحدد مسبقاً مايجب أن يصل اليه المرء في تفكيره، فإنها إنما تصادر فعالية المرء، لأنها، عبر عملياته النفسية والعقلية، وبالتالي، تصادر مكتسباته وخبراته ومعارفه وتجاربه، وهذا مايسلبه من مقومات فعاليته.

فالمرء الذي يحدد له مسبقاً الغاية التي يجب أن يتوصل إليها عبر تفكيره، أي يفرض عليه الحل أو التفسير، ليس بحاجة لأن يستحضر مااكتسبه من معارف ومهارات وخبرات، وليس بحاجة لإجراء أية عملية عقلية أو نفسية، لأنه يمتلك النتيجة التي سيصل اليها، والتي حددت له مسبقاً. فالمرء الذي حدد له أن الشهب ماهي إلا أسهم الله يرميها على الشياطين- وهو اعتقاد شعبي قديم مازال سارياً- حيث يقال «نجمة خرّت على شيطان»، ليس بحاجة الى اجراء عملية التفكير لتفسير هذه الظاهرة الفلكية، أي أنها أعاقت التفكير الحر والسوي لدى المرء، لأن الغاية، وهي هنا تفسير هذه الظاهرة الفلكية، قد حددت له مسبقاً بتحولها من وسائل الى غايات. وتصبح هذه الغاية- أو الأفكار المحددة مسبقاً، مسلمات غير قابلة

للنقد أو الجدل، عندما تستمد سطوتها من الدين، مما يهيىء الاعتقاد أن مجرد التفكير بها ومحاولة تفسيرها- بعيداً عما حدد، كفر.

فالمحددات التي تحدد الغايات التي يجب أن يتوصل اليها المرء بتفكيره، إنما تعيق العملية التفكيرية، وتصادر فعالية المرء من حيث كونه عضواً فاعلاً في المجتمع.

فما هي المعوقات التي تعيق التفكير لدى الشبيبة العربية؟

★**معوقات التفكير لدى الشباب العربي:**

الشباب بحكم حداثة تكوّنهم النفسي والمعرفي والعقلي بشكل أقل، وقلة تجاربهم ومكتسباتهم، فإنهم يجدون في الغاية المحددة مسبقاً لعملية التفكير، من أفكار وتفسيرات. . الخ، بغيتهم. فهي، من جهة، تساعدهم- حسب اعتقادهم، على الاندماج ضمن نسيج الجماعة، بعيداً عن كون هذه المحددات صحيحة أم لا. وبالتالي، من جهة ثانية، تقدم لهم أفكاراً يفتقدونها، وهذا مايهيىء لهم إحساسهم بذواتهم.

ولكن، هذه المحددات، هي في الحقيقة معيقات للتفكير لديهم. فهي تقدم لهم الأفكار الجاهزة للتنفيذ والتبني، وهذا مايجعل الشباب، مع استمرار وتكرار تبنيها، مجرد ناقلين للأفكار المتداولة لامنتجين لها.

وهناك معيقات كثيرة تعيق التفكير لدى الشبيبة العربية، نذكر منها اثنتين، لآثارهما السلبية المدمرة للفكر النقدي لدى الشبيبة، والمعيقان هما: العظامية والحواذية. وسنتناول بالبحث والدراسة كل معيق وآثاره السلبية وبعض صوره.

أولاً: العظامية: هي الاستغراق بالمنقول، واعتماده بحجة ثبوتيته، استغراقاً عرفانياً سكونياً. وهو استغراق ماضوي، أي يأخذ دوماً طابعاً ارتدادياً ماضوياً.

والمنقول يتضمن جملة الاعتقادات والتفسيرات والأطروحات التي تخضع بشكل مباشر لتفسيرات العامة، والتي ترسخت بالعقول وتنوقلت

من جيل الى جيل عبر الاستغراق عرفانياً. وهذه الاعتقادات والتفسيرات والأطروحات تفتقد التجريب وأحكام العقل، وترتكز بشكل أساسي على رؤية غيبية للواقع والطبيعة، مما يسد فجوة عقلانيتها حيث تحاط بطابع قداسي لايقبل النقد أو الجدل، لأنها تستمد قوتها وسطوتها من وعي ديني غيبي. من هنا يطرح المنقول على أنه مسلمات لاتقبل الجدل أو النقد، لأنها مسلمات غيبية دينية، أو حتى اجتماعية، وغالباً مايجد الاجتماعي والأخلاقي والقيمي تبريراته الدينية الغيبية.

والمنقول يشكل القاع الذهني للعقلية التخلفية العربية، وينسج لها حركيتها السكونية الثبوتية الدائرية المفرغة ضمن قوقعة الماضي، مما يمنعها من الانعتاق من لحظة تكرار نفسها وإعادة إنتاجها، وجعلها أسيرة لحظة تكرارها. فهي بحركتها السكونية المفرغة ضمن دائرة- أو قل قوقعة، الماضي، قادرة على إعادة انتاج سمات التخلف للعقلية العربية، وضبط حركيتها، عبر الاستغراق بالمنقول عرفانياً لأفراد المجتمع العربي بشكل عام والشبيبة العربية بشكل خاص. فالمنقول يعيد إنتاج التخلف بكل بناه العطالية السكونية، النفسية والعقلية والمعرفية، وبنفس الوقت، من جهة ثانية، يمتلك المقدرة على محاربة- وتثبيط، الفكر النقدي التطوري البنّاء من خلال إعادة تأسيس- وتأطير، أنماط التفكير الإمتثالي للشبيبة العربية، وترسيخ التقليد، والركون الى ماهو متداول من أطروحات وتفسيرات واعتقادات، مما يعني أنه يهيىء الشبيبة العربية فكرياً ونفسياً ومعرفياً للدخول الى خضم نسيج التخلف الذهني للعقلية العربية، وتبقى أنماط التفكير الشبابية مجترة- وأسيرة للمنقول ولاتقوى- بل ولاتمتلك المقدرة، على الانفلات من قوقعية الماضوية.

«إن أهم مايميّز العقلية العلمية من العقلية العامية، هو الفكر النقدي، الذي لايقبل الأمور والحوادث كما تروى له ولايسرع الى تصديقها، بل يعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة ليرى مدى صحتها أو خطئها. لذا

ألح «ديكارت» في قاعدته المشهورة «البداهة» على ألا يسلم المرء بأمر على أنه حق مالم يتأكد بالبداهة أنه كذلك. ومعنى ذلك أنه يتجنب كل تسرع أو ميل مع الهوى، بحيث لايجد مجالاً للشك فيه. وغالباً مايكون الانحياز الى المعارف السابقة سبباً للوقوع في الخطأ والابتعاد عن الحقيقة. وقد ينشأ التحيز الفكري عن بعض الأفكار الراسخة فيشوه ادراكاتنا بمقدار كبير»[٢٤].

فالعظامية، بإعادة تأسيس وتأطير أنماط التفكير الإمتثالي للشبيبة العربية، وتشجيع التقليد والركون لما هو متداول- بحجة ثبوتيته، عبر استغراق الشبيبة العربية بالمنقول عرفانياً، إنما تعيق العملية التفكيرية لدى الشبيبة العربية، بتداخلاتها النفسية والعقلية والمعرفية، من أن تأخذ مجراها الطبيعي السوي والهادف. فهي- أي العظامية، تفرض المنقول فرضاً قسرياً تسلطياً، كغاية، وليس كوسيلة، لتحديد الهدف النهائي للعملية التفكيرية لدى الشبيبة

، وهذا يحرم الشبيبة العربية من فرصة وعي ذاتها- وسحقها لصالح الذات الجماعية العطالية- كذات مستقلة لها تجاربها وخبراتها الخاصة، وبالتالي، أفكارها المستقلة عن الآخرين، وعيها لذاتها كشخصية، و«وعيها لقدرتها على اتخاذ القرارات المستقلة، وعلى الدخول، بالتالي، في علاقات مع الناس الآخرين ومع الطبيعة، وعلى تحمل المسؤولية عما اتخذته من قرارات وماقامت به من تصرفات. إن وعي الذات طور من أطوار تكوّن الوعي لدى الانسان. فالوعي، شأن وعي الذات، يظهران في مجرى نشاط الناس الهادف، المحوّر للعالم المحيط. فيشرع الانسان في وعي عمله عملاً شخصياً وفعلاً ذاتياً، فيبدأ بتمييز نفسه عن سائر أعضاء المجتمع، ويعي «الأنا»، ويدرك استقلاليته الجسدية والروحية. ويصير المرء ينظر الى العالم الخارجي والى المجتمع، ويقيم علاقاته بهما، من زاويته الشخصية، ويتكون لديه وعي لمسؤوليته عن هذه العلاقات»[٢٥].

وعدم وعي الذات كشخصية مستقلة عن الآخرين، يهدم الحوافز

الداخلية بتأكيدها، مما يؤدي الى فقدان المقدرة على بناء الأفكار الذاتية الخاصة المستندة على تجارب وخبرات ومكتسبات ذاتية، وانتفاء الحس العام بالمسؤولية، وبالتالي، هذا كله يؤدي، الى الاحساس بالتشيؤ- التحول الى شيء تافه لاقيمة له، مما يجعل الشبيبة العربية تنظر الى تجاربها وخبراتها ومعارفها ومكتسباتها بعين التبخيس والتحقير، لأنها ليست ذات جدوى وتفتقد مبرر وجودها، في ظل الخضوع التام والمستكين للعظامية. وهذا مايفقد الشباب العربي ثقتهم بأنفسهم مما ينعكس سلباً على تعاملاتهم مع المشكلات بلا مبالاة وبلا اكتراث، ويجعلهم ذلك ينتظرون الحلول والتدبّر من خارج ذواتهم، مما يعني في النهاية استحالة فعاليتهم الى انفعالية سلبية.

فالشبيبة العربية في ظل العظامية، معاقة تفكيرياً، حيث أن الجماعة- وهي عطالية ماضوية، تفكر بدلاً عنها، وتحدد لها الأفكار التي يجب عليها أن تتبناها في رؤيتها وتعاملاتها، مع المجتمع والواقع والطبيعة. وهذا التحديد المسبق للأفكار على رؤية الشبيبة العربية وتعاملاتها، لايخلو من ممارسة تسلطية وترهيبية تتحطم أمامها كل قدرات وطاقات وتطلعات، وبالتالي أدوار، الشبيبة العربية، في بناء مستقبل الأمة العربية وتحقيق تطلعاتها في التنمية والوحدة.

والعظامية لدى شبيبتنا العربية، تبدأ منذ الصغر، حيث «تلعب الأسرة دوراً مهماً في تنشئة الطفل، وتشكيل عاداته وقيمه. واذا كان تعليم الشخص يتم خارج نطاق الأسرة، فان مايتعلمه من خبرات وأفكار جديدة اذا لقى تأييداً من الأسرة فان هذا التأييد يدّعم ميوله لهذه الخبرات والأفكار الجديدة، أما اذا لم تلق هذه الخبرات والأفكار تأييد الأسرة- أو لم تتفق مع ماتعلمه من قيم داخل الأسرة- فان الشخص يقع في صراع عليه أن يحله»[٢٦]، وغالباً مايكون الصراع لصالح ماتوارثه عرفانياً من قبل الأسرة التي تمثل ركناً أساسياً من أركان الجماعة والمجتمع.

ففي نطاق الأسرة هناك الأم الجاهلة أو الأمية، و«التي نظراً لوضعيتها

المقهورة تتأثر الى درجة خطيرة بالتفكير الخرافي والغيبي، وتتسلط عليها معتقدات لاعلمية (الجن والشياطين، الشعوذة، والقدرية الخ . .). وموطن الخطورة في ذلك هو أنها تنقل هذه الأفكار الى طفلها، مما يجعل نظرته الى العالم منذ البداية خرافية ولاعلمية. ليست الأم فقط هي التي تغرس هذه الذهنية المتخلفة في أعماق الطفل، بل أيضاً الإطار الحياتي العام الذي يعيش فيه قبل سني الدراسة، الذي تتفشى فيه الأفكار البائدة والممارسات الخرافية والنظرة الغيبية (من غول وعفاريت وجن وأشباح وأرواح). ومن النادر أن يجيب هذا المحيط على تساؤلات الطفل، بعد الثالثة من العمر، حول أسرار الوجود وقوانين ظواهره المختلفة إجابة علمية رصينة»[٢٧].

وتفيد معظم الدراسات النفسية الى أن الأطفال الخاضعين لابائهم يكونون متقبلين للأيديولوجيات التسلطية. ويفترض شتاين «أن هذا الخضوع اذا بلغ أقصاه، فإن الفرد سيجد صعوبة في المغامرة العقلية، ويظل يتعامل فقط مع ماثبتت صلاحيته ويتجنب كل ماهو جديد»[٢٨]. وتقبل التسلط يهيىء الشبيبة العربية نفسياً لتقبل العظامية والخضوع التام لها، ويجنبها المغامرة العقلية التي يمكن أن يتولد عنها أفكار جديدة تناقض ماتوارثه عرفانياً عبر عظاميته، من الوسط الاجتماعي الذي يحياه.

ويأتي التعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني ليزيد الطين بلة. فهو بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، الذي لايدع مجالاً للمتعلم بالتفاعل مع الكم الهائل من المعلومات والمعارف التي يتلقاها، ينمي التفكير الامتثالي لدى الشبيبة، ويشجع على التقاليد والتكرار، ويكبت روح المغامرة العقلية، مما يساعد على بناء جدار صلب يصعب تجاوزه، مابين الشبيبة العربية، من جهة، والمعلومات والمعارف التي تتلقاها، من جهة ثانية. مما يجعل الشبيبة العربية عاجزة عن استثمار الكم الهائل من المعلومات والمعارف. وهذا مايفسر الجدب الإبداعي الأصيل، والخصاء الفكري للشبيبة العربية، اذ «لايمكن تخيل وجود أجيال لها إمكان التفكير المبدع في

ظل مناهج تربوية ترسخ التقليد، وتقوم على التلقين، وتجعل الحفظ أساساً لقياس التحصيل والتفاضل بين الطلاب، لأننا في هذه الحالة لن نحصل إلا على نسخ مكرورة من أساليب التفكير وأنماط السلوك التي يسودها التقليد، ومن ثم تنتفي حدة الأفكار وتجدب قدرات التخيل، وتموت ملكات الابداع، لتكون المحصلة سلبية في الأداء وفقراً في النتاج المادي وتخلفاً في البناء»(٢٩).

هذه التسلطية التي تمارسها العظامية، والتي ترسخها أساليب التعليم الأبوية التسلطية التلقينية، وتؤكدها، والكم الهائل من المعارف والمعلومات التي يتلقاها الشاب، تجعله، من جهة، أسيراً للاعتقادات والتفسيرات والأطروحات التي تفرضها عليه عظاميته فرضاً قسرياً تسلطياً. ومن جهة ثانية، تبهره المعلومات التي يتلقاها تعليمياً، فتجده في المخبر ومدرج الجامعة يتقنع بأشد الأقنعة علمانية، بينما تجده في أحاديثه اليومية وتعاملاته وتوجهاته، يرتدي أشد الثياب تخلفاً ورجعية.

هذه التناقضية سمة رئيسية من سمات شبيبتنا العربية، والتي- إن تدل، تدل على عجز الشبيبة العربية بالانعتاق من أسر عظاميتها.

ففي دراسته «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة»، يخلص الباحث نزار ابراهيم الى أن ٦٥٪ من أفراد العينة الشابة المثقفة التي خضعت لدراسته، يؤمنون بأن مصير العالم، الطبيعة، الانسان، قد حدد سلفاً من خارج هذا العالم، وبالوقت نفسه نجد أن ٨٧٪ من أفراد هذه العينة يؤمنون بمبدأ السببية، وبالعلاقات السببية للظواهر والحوادث الاجتماعية والطبيعية. كما أن ٨٠٪ من أفراد هذه العينة يؤمنون بالتغيير والصيرورة اذ أنهم أعربوا عن إيمانهم بتبدل الأشياء وتطورها، وبالتالي بحركتها، المجتمع، الانسان، وحتى الطبيعة، وهذا التطور رهن بعمل ووعي هذا الانسان لنفسه، ومن ثم إدراكه حقيقة الظواهر المحيطة، وجوهرها الفاعل بها.

ويضيف الباحث، بوضوح شديد نلمس حدة التناقض في البنى الفكرية الاعتقادية لهذه العينة، فعلى الرغم من ارتفاع نسبة المؤمنين بالتطور، والتغيّر، والتبدل، أي الحركة، واعتبار الانسان محوراً لهذا التطور والتغيّر، ارتفعت أيضاً نسبة من يعتبرون أن هذا الكون بشموليته، وبمضامينه الجزئية حددت من خارج هذا الكون، أي بمعزل عن العقل الانساني الواعي وبالتالي بمسح له.

إن هذا المثقف الذي آمن بالغيبيات وسلطانها الكلي على حركة الأشياء ووجودها، آمن هو نفسه وبالوقت نفسه بنقيض ذلك تماماً أي بفعل الانسان وامكانياته اللامحدودة، وبأن هذا الانسان هو المحدد لحركته ومستقبله وتغيراته.

ان هذه التناقضية مردها الى التناقضية الفكرية والثقافية العامة القائمة في مجتمعنا، والى التناقضية الاجتماعية والاقتصادية في بنيوية هذا المجتمع من أنماط اجتماعية متعددة غير متجانسة، ولانعدام المنهج التثقيفي الاعلامي التربوي الأخلاقي الرسمي، المتماسك فكرياً، والواضح أيديولوجياً، وعليه فان مجمل بنائنا التربوي، التعليمي، والتثقيفي، الأخلاقي، ماهو إلا نتاج هذه التناقضية الشمولية في المجتمع.

إن أكثر مانلاحظه هو انتشار تلك الشبيبة المثقفة اللاعلمية في التفكير، المذعنة لتأثير الأفكار الغيبية اللاهوتية والقدرية بل وحتى الخرافية(٣٠).

وتظهر العظامية في عدة صور منها:

- العظامية الدينية: وهي الاعتقاد بالأولياء وكراماتهم، وأصحاب الطرق الصوفية وسلطانهم. كما تتضمن الكثير من الممارسات التي غالباً ما يلفق لها مسوغات وتبريرات دينية، تجعلها قداسية غير قابلة للنقد أو الجدل.

- العظامية الغيبية: وهي الايمان بالقوى الغيبية العطالية من جن وكائنات لامرئية، وعفاريت. كما تتضمن ممارسات لها مسوغاتها الغيبية من سحر وشعوذة.. الخ.

- العظامية الاجتماعية: وهي تتضمن جملة الأطروحات الاجتماعية التي تصيغ العلاقات الاجتماعية مثل النظرة الدونية والمحتقرة للمرأة ولدورها الاجتماعي واستلابها اجتماعياً واقتصادياً وجنسياً[٣١]، ونلمس انعكاس هذه النظرة الدونية للمرأة واستلابها في الأمثال الشعبية مثل: «المرأة ضلع قاصر»، «المرأة بنصف دين ونصف عقل»، «المرأة عورة»، «المرأة غواية الشيطان». كما تتضمن جملة الأحكام والتقاليد والعادات التي تصيغ العلاقات العشائرية من ثأر وديّة وزواج، حيث نجد انعكاساتها أيضاً في الأمثال الشعبية مثل: «إل ماياخذ بثاره يموت بناره»، .. من ثنى دخل الجنة» للحث على الزواج من إمرأتين .. الخ.

ويكمن الخطر الحقيقي للعظامية، ليس كمعيق للتفكير لدى الشبيبة العربية فحسب، بل وكنهج للتعامل مع الواقع بكل مشكلاته وإشكالياته، ومع الطبيعة والعالم، حيث أن العظامية بامتدادها، وتسلطها الديني والغيبي والاجتماعي، أطرت الرؤية الشبابية للواقع والطبيعة والعالم بمؤطرات جبرية عطالية تستحيل فيها الفعالية، لأنها تنفيها، باعتبارها- أي الفعالية- نزعة شعورية قصدية للعمل، وبالتالي، تحرراً من الواقع والطبيعة وقوانينهما عبر المعرفة الحقة بعلاقاتهما.

وهناك مقولة شبابية- وهي تعبير عن تيار أشمل يجرف الأمة بأكملها- تختصر كل مايمكن أن يعانيه الشباب العربي من إحباط وعدم فعالية وتخاذل وعطالة وفقدان الحس العام بالمسؤولية، إنها مقولة «الأمر الواقع» التي تتحطم أمامها كل طموحات وتطلعات وآمال الشبيبة العربية، والتي يبرر من خلالها كل الاخفاقات التي تعانيها شبيبتنا العربية، لتدلل على العطالية التفكيرية والخصاء الذهني الذي يعتمل في عقولهم.

ولعل تحليلاً لغوياً وفكرياً لهذه المقولة يفيدنا بمقاربة التأطير الجبري الذي يحكم الرؤية الشبابية للواقع والطبيعة والعالم، وبالتالي، يجردها فعاليتها.

الأمر: الأمر هو الحادثة، والجمع أمور، وفي التنزيل العزيز: «وألا الى الله تصير الأمور» (الشورى: ٥٣)، أي الحوادث [٣٢].

والحادثة لابد لها من محدث للضرورة. والمحدث من ترك أثراً بمحدثه؛ فمثلاً العالم محدث من قبل محدث وهو الله (يطلق على الله أحياناً «محدث قديماً» أو «محدث أزلياً» كما لدى الفلسفة الأفلاطونية).

أما الواقع، فهو اسم الفاعل من «وقع». ووقع على الشيء، ومنه يقع وقعاً ووقوعاً، سقط. وكل اشتقاقات «وقع» تفيد السقوط، وهو سقوط يأخذ دوماً حركة هابطة من الأعلى الى الأسفل، من العلياء الى الحضيض [٣٣].

والوقوع والسقوط يلزم الوجوب، لأن أصل الوجوب السقوط والوقوع؛ اذ أن الوجوب فيه معنى اللزوم، وهو المعنى الذي استعمل في الفلسفة العربية الاسلامية. يقال: وجب الشيء وجوباً اذا ثبت ولزم وكل واقع لازم [٣٤].

وبما أن الوقوع والسقوط يلزم الوجوب، اذا ثبت ولزم، وكل واقع لازم، فان مقولة «الأمر الواقع» التي تدل على الرضوخ المشين الى واقع محدث، والتسليم بثبوتيته وسكونيته، بوجوبه، ليست في حقيقتها سوى نزعة جبرية تنفي قيمة الشبيبة العربية كوعي ووجود وحرية وفعل، وبالتالي، تنفي قدرتهم على امتلاكهم لشروط التغيير والتطور والتقدم، وتجعلهم أفراداً ضمن قطيع من الأفراد، منفعلاً، ومسلماً بعجزه، وبالتالي، معلناً استسلامه وهزيمته.

فالجبرية بمفهومها الفلسفي الاصطلاحي، تنادي «بتبعية الناس الكاملة إما «القوى غيبية»، «للقدر الإلهي»، وإما لفعل قوانين الواقع المحيط، التي ينبغي على الناس الإذعان لها بدون تحفظ. ويقوم في صلب الجبرية عدم نضج المعرفة العلمية، والخطأ في حل المسألة السببية، حيث يبالغ إما في دور الضرورة أو في دور الصدفة. كما وتنفي الجبرية قيمة نشاط الناس الحر

كأداء لتحقيق الضرورة الموضوعية وتصف الجبرية قوانين المجتمع بالقوانين السرمدية «الثابتة» التي لاتتغيّر»[٣٥].

فالجبرية التي أفرزتها عظامية شبيبتنا العربية، وأطرت رؤيتهم للواقع والطبيعة والعالم، هي انعكاس حقيقي عن استلابهم من فعاليتهم، وتعبير عن المدى الحقيقي لأزمة الشباب العربي، وعن مدى تشيؤهم. فهي- كما يقول الدكتور حجازي: «تنظم الاعتباط الذي يحيط بوجد الانسان المقهور. تبرر هذا الاعتباط، تعطيه تفسيراً ما، يدفع المرء الى قبوله كأمر واقع، كمظهر من مظاهر قانون الكون والأشياء. والقدرية كدفاع تبرر حين يصل عجز الانسان مداه، وتنعدم قدرته على توجيه الأحداث والتأثير في الظروف وهي تتضمن محاولة ذاتية للسيطرة على المصير من خلال القول إن هذه هي طبيعة الأمور»[٣٦].

ثانياً: الحواذية: وهي سيطرة الأفكار والصور بمختلف صورها وأنواعها على نفسية الشبيبة والاستحواذ على سلوكياتها، دون إرادة منهم. أي أنها لم تعتمد منهم بعد تفكير. وهذه الأفكار والصور- على عكس العظامية من حيث زمنيتها الماضوية الارتدادية، هي أفكار وصور معاصرة.

وأكثر هذه الأفكار والصور حواذية على سلوكية شبيبتنا العربية، التي تعيق العملية التفكيرية لديهم- وتمنعها من أن تأخذ وجهتها السوية، هي حواذية وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة، التي تحتل بمختلف أنواعها (تلفزيون- راديو- فيديو- سينما.. الخ)، مساحة هامة في حياة شبيبتنا العربية، حيث تفيد معظم الدراسات حول علاقة الشباب بهذه الوسائل، على المكانة الهامة والمتميزة لهذه الوسائل في حياة شبيبتنا. وعلى حد قول أحد الخبراء العرب، فان مقدار مايشاهده الشاب العربي أو الطفل العربي من التلفزيون أو الفيديو أو السينما، يفوق مقدار مايجلسه الشاب أو الطفل في صفه وبين أسرته مجتمعين! اذا أخذنا بعين الاعتبار مقدار العطل

الرسمية وغير الرسمية، من جهة، ومقدار البث المتواصل والمستمر يومياً لهذه الوسائل، والذي يزداد في العطل.

هذه المكانة الهامة والمتميزة لوسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة- إن كان في حياة شبيبتنا العربية أو الأطفال العرب، بل وحتى الكبار- هي التي أعطت لهذه الوسائل أهميتها ضمن سياسات الدول، فأولتها من الأهمية والدعم مايتناسب من حيث الأهمية، مع الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه هذه الوسائل.

ومعظم الكتابات حول وظيفة الاعلام ودوره في المجتمع، تحاول التمييز بين ثلاثة أهداف رئيسية له هي:

- نقل وتوصيل المعلومات للآخرين.
- محاولة التأثير في آراء الآخرين وتشكيلها.
- الترفيه والتسلية وتمضية أوقات الفراغ.

هذه الأهداف تتشابك معاً وتتفاعل، ويكمل بعضها البعض الآخر بحيث يمكن القول إن المادة الإعلامية- أياً كانت- قد تحقق هذه الأهداف الثلاثة معاً في وقت واحد وإن بدرجات متفاوتة.. ومع ذلك فان السياسة الاعلامية التي ترسمها الدولة لنفسها كثيراً ماتعطي أولوية نسبية لأحد هذه الأهداف على حساب الهدفين الآخرين، وتسخر جميع وسائل وأجهزة وأساليب الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة بها لخدمة هذا الهدف(٣٧).

وأكثر الأهداف أهمية بالنسبة للدول الغربية في سياساتها الاعلامية، الموازية لسياساتها العسكرية والاقتصادية بالهيمنة والسيطرة العالمية، هو التأثير في آراء الآخرين واعادة تشكيلها بما يخدم أغراضها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية. وهي تنطلق بسياساتها الاعلامية والثقافية من «مبدأ نكران وجود الذاتية الثقافية للمجتمعات، وهذا يمكن تشخيصه في سعة انتشار الرسالة الاعلامية. ومن نتائج ذلك توحيد النماذج والآراء والأذواق وتعميم أنماط الحياة والدفع الى التقليد الأعمى. وكذلك التلاعب

بالمبادىء والعبث بالضمائر من خلال الاعلانات والبرامج الموجهة . وكل هذا من شأنه أن يخل بمقدرة الانسان على الخلق والابتكار ، وأن يحد من قدراته العقلية على النقد والتحليل»(٣٨) .

وأكثر مناطق العالم عربدة لوسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية ، هي الوطن العربي ، حيث عمدت الدول الغربية من أجل تفعيل الرسالة الاعلامية الموجهة ، وبالتالي ، تحقيق النتائج الايجابية المرجوة بشأن تأثيرها في آراء الشبيبة العربية واعادة تشكيلها ، الى اقامة العشرات من مراكز البحث متمركزة في جمهورية مصر العربية مهمتها قياس الآراء والتوجهات والدوافع في المجتمع العربي تمهيداً لتحديد جبهات الهجوم الاعلامية .

ففي دراسته «احتلال العقل» ، يعدد الباحث رفعت سيد أحمد عشرات المراكز البحثية الأمريكية والأوربية والصهيونية متمركزة في مصر ، حيث عرض نماذج مختارة لأبحاثها التي تصب في خدمة صانع القرار السياسي الغربي و«الاسرائيلي» . . يقول سيد أحمد : «هذه المجموعة من المؤسسات الأوربية والأمريكية و«الاسرائيلية» تنسج -مجتمعة- شبكة عميقة التأثير ، وهي تنسق فيما بينها على أعلى درجة من الترابط والدقة ، منذ مايزيد على الثلاثين عاماً على الأقل ، إن كان نشاطها قد ازداد في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات . وهي تقوم بعملية مزدوجة ، فتقدم المعلومات (السياسية ، الاقتصادية ، والاجتماعية) لصانع القرار الأوروبي أو الأمريكي أو «الاسرائيلي» ، هذا من ناحية ! ومن ناحية أخرى تقوم بمحاولة زرع مفاهيم وقيم فكرية واجتماعية جديدة داخل الأرض العربية ، وفي أحشاء عقلها ، وذلك من خلال سياسة مايسمى بالبحوث العلمية المشتركة التي تهدف الى استبدال القيم الأصيلة في العقل الجماعي العربي والمسلم ، بقيم ومفاهيم غربية ، وفق خطط طويلة الأجل ، متعددة الأدوات»(٣٩) .

هذه المراكز تقدم الدراسات والملاحظات حول اتجاهات ودوافع

الشبيبة العربية بدقة متناهية. وبموجبها، يتم تحديد الأفكار والصور التي يجب أن تتضمنها الرسالة الإعلامية بمختلف أنواعها (مسموعة أو مقروءة أو مصورة).

والأفكار والصور التي يتم تمريرها عبر الرسالة الإعلامية الغربية، تجد لها توافقاً مع دوافع لاشعورية ذاتية لدى الشباب العربي، مثل الأفكار والصور الجنسية، والصور الاستهلاكية والرفاهية التي تقدم عبر المسلسلات والأفلام، والصور التي تحاكي عالم الشبيبة مثل القوة والجمال والحيوية. . الخ. وكل هذا يتم عبر الإيحاء النفسي الغيري، الذي تتقنه وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية.

فالإيحاء يبدأ عبر تقديمه لفكرة أو صورة توقظ عاطفة لاشعورية، أو دافعاً لاشعورياً، يرغب الشاب الموحى اليه تعويضها عن ضعفه أو احساسه بالنقص والدونية تجاهها. فتدخل هذه الفكرة أو الصورة الى الدماغ، وتتجاوزه الى اللاوعي واللاشعور حيث تخلق دافعاً لاشعورياً، منه ينشأ سلوك الشباب.

والإيحاء يتوجه الى المراكز العصبية اللاشعورية، مما يعني أنه يتجاوز الوعي والعقل. واذا ماوافق الإيحاء عبر الفكرة أو الصورة الموحى بها، دافع لاشعوري ذاتي لدى الشباب، سرعان مايتنقل هذا الإيحاء من الإيحاء الغيري الذي تمارسه وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية، الى إيحاء ذاتي يمارسه الشاب بنفسه على نفسه، مما ينقل الفكرة الموحى بها أو الصورة، الى فكرة ثابتة تستحوذ على سلوكيته.

والفكرة الثابتة كما بيّن التحليل النفسي، هي دائماً نتاج آلية لاشعورية تتجاوز العقل والوعي، وتدفع السلوك بهذا الاتجاه أو ذاك. فهي معيقة للتفكير، لأنها تتجاوزه، ولاتقبل المناقشة أو النقد[٤٠].

فعندما يتم الإيحاء بأفكار وصور جنسية للشبيبة العربية عبر وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية المختلفة، توافق هذه الصور

والأفكار عاطفة لاشعورية لدى الشباب، الذي استيقظت جنسيته حديثاً، وأخذت بالاضطرام والتأجج، والبحث عن منافذ لتصريفها. هنا ينتهي الإيحاء الغيري الذي تمارسه وسائل الإعلام الغربية، ليبدأ الإيحاء الذاتي للشاب نفسه نحو نفسه.

فالشاب يبدأ بالبحث عن كل مايشبع جنسيته- وإن كانت بطرق غير مشروعة، والتي ستزداد آلياً اضطراماً وتأججاً عبر البحث، مما يبلور فكرة ثابتة لاشعورية نحو الجنس. وغالباً ماتكون هذه الأفكار والصور الثابتة، التي هي نتاج لآلية لاشعورية التي تتجاوز الوعي والعقل، وتجد لدى لاشعور شبيبتنا توافقاً، تدفع شبيبتنا العربية- تحت ضغط الإيحاء الذاتي للشباب أنفسهم- لممارسة السلوكيات البعيدة عن الوعي والعقل- وبالتالي، المنطق والأخلاق- دفعاً قسرياً، وهي لاتعدو كونها أفكار وصور موحيها. فهي انسلاب للشبيبة العربية، حيث أن الانسلاب- كما يعرفه عالم الاجتماع الفرنسي «جاك لول» بقوله: أن تصبح منسلباً هو أن تصبح شخصاً آخر غريباً أكثر من كونك نفسك (وكذلك يمكن أن تصبح خاصة بشخص آخر). وبمعنى آخر فإن هذا يعني انسلاخ الشخص عن نفسه ليصبح خاضعاً وحتى متمثلاً بشخص آخر». . إن الانسلاب حالة نفسية تؤدي بالفرد الى الانسلاخ عن واقعه الاجتماعي بقيمه وثقافاته وتبني أفكار مناقضة لمجتمعه وموالية للبلدان الاستلابية، وقد قال «شانزوونتر» بأن إمكانية الانسلاب قائمة حيثما كان الانسان (سلباً أو ايجاباً) يرتبط بالعالم الموضوعي المحيط به من أجل العثور على ذاتيته وتوافقها مع نفسه على الرغم من اختلافها عن هذا العالم، ومن ثم فإن الانسلاب يصبح مرادفاً للتنافر مع ثقافة المجتمع»[٤١].

فالإيحاء الذي يؤدي الى تشكيل الأفكار والصور الثابتة، فتستحوذ على سلوكيات شبيبتنا العربية، وتستلبها من ذواتها وشخصياتها، ماهي إلا حرب سيكولوجية عنيفة مموهة وغير معلنة وموجهة الى الفرد من أجل قتل

ماهو انساني فيه، وتحطيم فرديته وحرمانه من القدرة على العمل البصير والانتقادي «إذ تؤثر الدعاية الاستلابية، قبل كل شيء آخر في الانفعالات وفي نطاق اللاوعي بهدف سحق إمكانية التقويم الراشد للأحداث عند الانسان وتبنيه للحلول التي تتناقض موضوعياً مع مصالحه الجذرية. ويكرس المنظرون البرجوازيون أعمالهم للبحث عن طرائق وأساليب الدعاية الأكثر فعالية بغية الحصول على التأثير المنتظم في نفسية الفرد وإثارة رد فعل معين لديه موجه نحو تشويش نظام القيم أو حتى تحطيمه كلياً وبالتالي التحكم في نفسية الانسان واستلابه روحياً»(٤٢).

فالحواذية هي ذلك الفعل الآني المحسوس من عملية الغزو الثقافي الغربي لأمتنا العربية، والتي عبر تراكم الصور والأفكار الثابتة، تشكل اغتراباً ثقافياً يؤطر سلوكه وتتخذ الحواذية عدة صور منها:

- تشكيل الأفكار حول قضية منافية لحقيقتها.
- تشكيل الأفكار القيميّة المنافية للقيم والمبادىء والمثل السائدة.
- تشكيل الأفكار باتجاه جانب يطغى على جوانب أخرى.

★**تشكيل الأفكار حول قضية منافية لحقيقتها**: وأبرز مثال عليه هو حواذية شبيبتنا العربية حول الجنس والجنس الآخر. وهي أبشع أنواع الصور والأفكار الحواذية التي تستحوذ لاشعورياً على سلوكيات شبيبتنا، فتعيق العملية التفكيرية لديهم من أن تأخذ منحاها السوي والحر، مما يعني أنها تعيق التفكير الحر نحو المرأة أو الجنس، وبالتالي، تشكيل الأفكار السوية تجاههما.

وباعتبار الجنس والجنس الآخر مطلبان ملحان من مطالب مرحلة المراهقة والشباب، فان حواذية شبيبتنا من صور وأفكار حولهما، لاتعدو كونها استغلالاً شريراً لغرائز الشبيبة والعبث بها، حيث تخلص معظم الدراسات والأبحاث حول هذا الموضوع، الى أن هذه الحواذية مدمرة للشبيبة وللجنس الآخر معاً.

ففي محاضرة للدكتور عثمان لبيب فراج يقول: «نستطيع أن نؤكد من

خبراتنا أثناء العمل في العيادات النفسية أن الغالبية العظمى من مشكلات الشباب من الجنسين ترتبط إن قريباً أو بعيداً بأسباب تتعلق بالجنس، أو بالأدق، الى افتقاد المعلومات والاتجاهات السليمة أو الايمان بأفكار خاطئة مشوهة عنه»[٤٣].

ويلعب «الفيديو» دوراً خطيراً بتشكيل الأفكار الحوازية لدى شبيبتنا تجاه المرأة والجنس، حيث حلل الصحفي عبد الله الجعيش مفعول «الفيديو»، هذه الوسيلة الإعلامية ووقعها على الشباب العربي وصدى تأثيرها في عواطفه وحياته فاستنتج هذا الصحافي من أحاديث واقعية، أن البعض من هؤلاء الشباب أصبح يشعر باليأس من وجود زوجة كما صورتها له أجهزة «الفيديو»، من خلال الأشرطة التلفزية التي يقبل عليها أكثر من غيرها». . ويختم الصحفي قائلاً: «إنك أمام قضية تخريب كاملة لهذا الجيل»[٤٤].

وقد قامت أربعة طالبات من قسم الدراسات العليا في الجامعة الأمريكية في بيروت بدراسة تحت إشراف نبيل دجاني لاختبار نظرية «جورج غيربنر»، نظرية «التهذيب الاجتماعي Cultivatio» التي تتلخص بأن مشاهدة التلفزيون بكثرة تؤدي الى خلق وعي بشأن المجتمع لدى المشاهد يختلف عن الواقع الحقيقي. وخلصت الدراسة الى أن التلفزيون في لبنان على اختلاف توجهاته الوطنية أو القومية أو الأجنبية، يؤثر في تشكيل الأفكار لدى المواطن اللبناني الى واقعه الاجتماعي حول أربعة مواضيع تم اختيارها، هي العائلة والجنس والمرأة والعنف»[٤٥].

★تشكيل الأفكار القيمّة المنافية للقيم والمبادىء والمثل السائدة:

إن ظاهرة مايسمى بـ «العنف الإعلامي» المنتشرة في الدول الغربية وبعض البلدان النامية، شاهد عيان على الحوازية القيمّية لوسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والثقافة، باستثناء قلة قليلة لامست الموضوع دون إثارته أو التعمق به، إلا أننا يمكن أن نرصد بعض ظواهر الحوازية القيمّية لشبيبتنا العربية.

فقد «شهدت سوق بيروت سيلاً من المجلات الموجهة الى الأطفال وصغار الشباب العربي توجههم توجهاً سيئاً، فاذا كان أطفالنا تستهويهم مغامرات «سوبرمان البطل الجبار» فليقرأوا اذاً مجلة «سوبرمان» التي تصدر عن شركة المطبوعات المصورة. واذا كان صبياننا مولعين بمغامرات «الرجل الوطواط باتمان»، فلتصور لهم مجلة «الوطواط» عن نفس الشركة السابقة. واذا كان شبابنا مغرماً بالعميل السري «جيمس بوند»، فليقرأوا بنهم المجلة المتخصصة جداً «الجواسيس» الصادرة عن دار النشر للتأليف والترجمة. ولن نستطيع أن نحصر عدد المجلات (اللبنانية) من حيث المظهر، (الأمريكية) من حيث الجوهر، المجلات التي تسمي نفسها (المغامر)، أو (الأبطال)، أو غير ذلك، من الأسماء تستهوي أعمار أبنائنا الغضة، وتستهدف تنشئتهم على هذا المثال الذي ترسمه المخابرات الأمريكية»[٤٦].

هذه المجلات وغيرها الكثير، بالاضافة الى «التلفاز» و«الفيديو» و«السينما»، شكلت حواذية شبيتنا العربية القيمية التي تناقض قيمنا العربية الأصيلة ومبادئنا ومثلنا السائدة، بل وأنها تناقض حتى قيم ومبادىء ومثل الانسانية، لأنها قيم ومبادىء ومثل تمجّد العنف والأنانية والقتل، والرومانسية الوردية المفرطة [٤٧]، كما أنها تحارب قيم الزوجية والأسرة والمجتمع.. الخ.

ففي الدراسة المنوّه عنها آنفاً، يقول الجعيش: إن البعض من الشباب أضحى يشعر بالسعادة عندما يتحدى دوريات الشرطة ويسير بسرعة فائقة. وكل ذلك بتأثير الأفلام الرخيصة التي ساعدت أجهزة «الفيديو» على انتشارها، حيث تقدم لك الخير محارباً والشر منتصراً وسائداً، والمخلص فاشلاً محارباً والمنافق ناجحاً ثرياً والجبان سالماً غانماً.

ولقد تعدى خطر الحواذية القيميّة إعاقة التفكير، واستلاب الذات والشخصية، الى قتل النفس وتغييبها نهائياً. وهي ظاهرة تستحق منا التوقف عندها طويلاً ودراستها باستفاضة لمعرفة حيثياتها.

فقد تناقلت وكالات الأنباء العالمية قضية انتحار تسعة شباب لبنانيين من الجامعة الأمريكية في بيروت، متأثرين بمطرب «الروك» الأمريكي «كوبين»، وبتعاليم جماعة «النيرفانا». وهؤلاء الشباب كانوا يقلدون مطرب «الروك» وجماعة «النيرفانا» عبر:

- ارتداء الأقراط في آذانهم خلال دخولهم الجامعة الأمريكية.
- ارتداء ملابس تحاكي ملابس مطرب «الروك» وجماعة «النيرفانا».
- الايمان الأعمى بمبادىء وتعاليم جماعة «النيرفانا»، وهي: الايمان بالأسلحة، والورود والقتال، والراحة من حياة كريهة، والانتقال الى الفضاء الأعلى حيث الراحة الأبدية..

ويضيف أحد أصدقاء المنتحرين باطلاق الرصاص على رأسه: إن المنتحر كان متأثراً بجماعة «النيرفانا»، وسلوكه يدل على ذلك، حيث دخل في أحد الأيام الى مدرج الجامعة الأمريكية في بيروت، وراح يشرح للطلاب مبادىء جماعة «النيرفانا» ومدى أهميتها»(٤٨).

فهل يمكن تفسير هذا الانتحار الجماعي للشباب التسعة، إلا بأنهم قد خضعوا لايحاء هذه الجماعة «النيرفانا» ولمطرب «الروك» الأمريكي، حيث وجد الإيحاء في آلية لاشعورهم توافقاً، خصوصاً وأن الشباب اللبناني يتعرض لضغوط، أقلها الحرب الأهلية اللبنانية وتركتها الثقيلة، ومن ثم، تشكلت لديهم فكرة ثابتة حول الموت، أفضت الى سلوك الانتحار؟!

★تشكيل الأفكار باتجاه جانب يطغى على جوانب حياتية أخرى:

مثل تشكيل الأفكار والصور الحوازية تجاه الرياضة ومايسمى بـ «الأغنية الشبابية».

فـ «الأغنية الشبابية»، بموسيقاها المتمردة، وكلماتها البذيئة السوقية، والحركات التي تصاحبها والتي تحاكي غرائز الجنس لدى الشبيبة، تجد لها توافقاً في الآلية اللاشعورية لدى الشباب، إن من حيث محاولتهم التمرد أو من حيث أشباع جنسيتهم المكبوتة. من جهة. وهذه الأغاني، من جهة

ثانية، باغترابها الثقافي، توافق حالة الاغتراب الثقافي التي ترزح تحت عبئها شبيبتنا.

أما الاهتمام المتزايد- وغير المعقول، بالرياضة في وطننا العربي، فإنه يفضح نيات بعض الحكومات العربية بتشكيل الحواذية الرياضية كنوع من المخدر لصرف الشبيبة العربية عن التفكير بمشكلاتها ومشكلات المجتمع العربي ومآآلت اليه أمتنا العربية. وقد نجحت بعض الحكومات بمسعاها هذا الى حد كبير، ويعود ذلك لسببين. أولهما: إن عالم الرياضة وماتشكله صورها من انطباع بالحيوية ونشاط وطاقة وجمال، تجد لها توافقاً في الآلية اللاشعورية لدى شبيبتنا، سرعان مايتحول هذا الإيحاء الغيري الى إيحاء ذاتي، يخلق دافعاً لاشعورياً قوياً باتجاه الرياضة. وثانيهما، هناك اتجاه عالمي يسعى لتكريس هذه النزعة الحواذية وتعميمها عالمياً، حيث «ساهمت الإيديولوجية الرأسمالية في تصعيد هذه النزعة، وأصبح انسان المجتمع الرأسمالي، المستسلم لرؤاه، وأحلامه، أسير أساطين الرياضة الذين صنعتهم هذه الرأسمالية عن طريق «صنع» الرياضي وفق أرفع النماذج الخارقة، وعن طريق الإعلام الذي خلق نجوماً يضاهي أدناهم شهرة أرفع الأدباء مستوى، وحولت الرياضة الى تجارة رابحة، وأصبح اللاعبون يباهون ويشترون بمبالغ خيالية تسحر ألباب الجماهير، إن لم نقل تدوخهم.. وأصبح حساب لمسة الكرة آلاف الدولارات، وكذلك القبضة المسددة بإتقان الى وجه الخصم.. وأضحت الجماهير الفارغة من التفكير الجدي، والاهتمام النافع والهوايات المعقولة، تجد نفسها في مدرجات الملاعب»(٤٩).

● التفكير الانغلاقي للشبيبة العربية:

وماذا كانت النتيجة؟

إن خضوع شبيبتنا العربية للعظامية والحواذية، ومايمثلانه من إعاقة للعملية التفكيرية السوية، جعل تفكير شبيبتنا العربية يتسم بالانغلاقية.

والتفكير الانغلاقي- أو المتقارب، على عكس التفكير الافتراقي- المتشعب، هو- كما أوضح «غليفورد» من خلال دراساته وأبحاثه، ذو استنتاج أو جواب واحد. بينما التفكير الافتراقي- المتشعب، هو نوع من البحث والتفتيش في كل مكان والتحرك باتجاهات متعددة. فهو يتميز بأنه الأقل التزاماً بهدف واحد. إنه يتمتع بحرية التحرك في اتجاهات متباينة، رافضاً الحل القديم(٥٠).

فالتفكير الافتراقي- المتشعب- متحرر من الرؤية المسبقة للأمور، وبالتالي، قادرٌ على التحرك بحرية والتوصل الى الاستنتاجات التي يثبت صوابيتها. ومن جهة ثانية، يتيح قدراً أكبر من التجادل الدينامي مع الواقع والطبيعة، مما يعني أنه يهييء مجالاً واسعاً للمغامرة العقلية التي تنتج عنها الأفكار الإبداعية والابتكارية العظيمة.

بينما التفكير الانغلاقي، وهو سمة شبيبتنا العربية، أسير لرؤية واحدة مسبقة، ولايعدو كونه تكراراً للأفكار السابقة، أو مايثبت تداوله- وليس صحته، مما يحرم الشبيبة القدرة على بناء وتوليد الأفكار الذاتية.

كما ولعب التعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، دوراً مهماً في تنمية التفكير الانغلاقي- المتقارب، لدى شبيبتنا، على حساب التفكير الافتراقي- المتشعب. فالتعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، يبقي الطالب خارج اطار التفاعل المثمر مع المعلومات والمعارف التي يتلقاها، لأن المطلوب من الطالب إثبات ونقل الاجابات التي حددها المنهاج، وليس المطلوب منه أن يزيد عليها شيئاً، مما يعني بقاء الطالب، بتفكيره، أسيراً لاجابات المنهاج، وهي إجابات وحيدة الاستنتاج.

وللتفكير الانغلاقي- المتقارب، لدى شبيبتنا العربية، سمتان رئيستان هما:

● الاستبدادية: وهي غرور الشاب بما هو مستغرق به عرفانياً

ومايحوذه من أفكاروصور ومعتقدات وسلوكيات، والأنفة عن قبول النقد والمشاركة بالرأي، أو هي الاستقلال فيما هو مستغرق به ويحوذه من أفكار ومعتقدات . . الخ(٥١).

إن الشاب العظامي والحواذي، لايملك إلا تصوراً وحيداً تهيئه له عظاميته أو حواذيته، اللتان تعيقان العملية الفكرية لديه من أن تأخذ منحاها السوي والطبيعي، وبالتالي، افتقاده المقدرة على توليد وبناء الأفكار، وهذا يدفعه- آلياً، نحو التمسك بما هو مستغرق به ومستحوذ عليه، تمسكاً شديداً يصل الى حد الاستبدادية.

استبداديته نحو عظاميته وحواذيته ليست بسبب صوابيتها، لكنه يخشى أن يفتقدهما عبر النقد والمشاركة بالرأي، فيصبح خاوياً من الأفكار في ظل عدم قدرته على ايجاد البديل عنهما، الذي يمكن أن يحققه تفكيره المعاق.

●الإلغائية: هي إلغاء الآخر ومصادرة حريته، حيث أن الشباب العظامي والحواذي هو أسير لعظاميته وحواذيته وماتهيئان له من سلوكيات وأفكار، أي أنه يفتقد للحرية فكيف يعطي للآخرين الحرية وهو يفتقدها وقديماً قالوا «فاقد الشيء لايعطيه».

فالإلغائية، سلوك نفسي دفاعي يلجأ اليها العظامي والحواذي لحماية استبداديته لعظاميته وحواذيته، عبر إلغاء الآخر ومصادرة حريته.

الهــوامش

١- لوبلينسكايا، أ.أ «علم نفس الطفل»، تر: عـامود، الدكتـور بدر الدين- منصـور، الدكتور علي، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٠، ص٥٠٢.

٢- لوبلينسكايا، ص ٥٠٠.

٣- لوبلينسكايا، ص٤٩٩.

٤- اسحق، الدكتور ميشال «المعاني الفلسفية في لسان العرب»، اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٨٤، ص ص ١٦٣-١٦٤.

٥- ابن منظور «لسان العرب المحيط» دار لسان العرب- بيروت ١٩٧٠، الجزء الثالث، ص ٢٧٤- مادة كفر.

٦- عاقل، الدكتور فاخر «معجم علم النفس»، دار العلم للملايين- بيروت ١٩٧٩، ط٣، ص١١٥.

٧- عاقل، ص٨٣.

٨- عاقل، ص٩٧.

٩- عاقل، ص٥٦.

١٠- صليبا، ص٢٦٢.

١١- السبيعي، عدنان «علم النفس»، وزارة التربية- دمشق ١٩٦٥، ص ص ١٠٦

١٢- السبيعي، ص ص ٧١-٧٢.

١٣- صليبا، ص ٣١٧.

١٤- سلوم، توفيق (ترجمة)، «المعجم الفلسفي المختصر»، دار التقدم- موسكو ١٩٨٦، ص١٣٦ ومايليها.

١٥- شيخ الأرض، تيسير «الفحص عن أساس اليقين»، منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٨٦، ص ص ١٥٤-١٥٥.

١٦- سلوم، ص ١٢٨

١٧- لوبلينسكايا، ص ٣٣٧ ومايليها.

١٨- سلوم، ص١٣٨.

١٩- سلوم، ص١٣٨

٢٠- بن ذريل، عدنان «الفكر الوجودي عبر مصطلحه»، منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٨٥، ص١٩٨.

٢١- بن ذريل، ص٢٨٠.

٢٢- بن ذريل، ص١٠٠.

٢٣- بن ذريل، ص٩٥.

٢٤- السبيعي، ص٨١.

٢٥- سلوم، ص٥٤٧.

٢٦- سيد، عبد الحكيم محمود «الإبداع والشخصية: دراسة سيكولوجية»، دار المعارف- مصر ١٩٧١، ص٧٣.

٢٧- حجازي، الدكتور مصطفى «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الانسان المقهور»، معهد الإنماء العربي- لبنان ١٩٨٩، ط٥، ص٧٧.

٢٨- سيد، ص٧٤.

٢٩- الحسين، الدكتور زيد عبد المحسن «بناء الفكر وتحديات العصر»، مجلة الفيصل، العدد ٢٣٣/ مارس- أبريل ١٩٩٦، ص٤.

٣٠- ابراهيم، نزار «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة»، مجلة الوحدة، العدد ٣٩/ ١٩٨١، ص٩١.

٣١- . . ووصلت درجة احتقار المرأة، الى درجة أن مدرس مساعد في كلية العلوم في جامعة الزقازيق في مصر تمكن من الحصول على قرار قضائي يقضي بإلغاء إشراف أستاذتين على رسالة الدكتوراه الخاصة به تأييداً لطلبه رفض وجود «أي عنصر نسائي» في لجنة المناقشة. وكان مجلس الكلية قد أيد طلبه، في حين أن رئيس القسم رفض طلبه. . وقد قالت الاستاذه سمية الشيخ احدى المشرفات على الرسالة المذكورة: «إن وراء طلبه فكراً رجعياً وإحساساً بأن الناس يمكن أن تعيِّره لأن المشرفين على رسالته سيدات وهذا مفهوم خطير لاسيما وأنه يصدر داخل جامعة عريقة ومن معيد سيصبح أستاذاً جامعياً!!

نقلاً عن جريدة البيان الإماراتية، العدد ٥٨٤٣/ الأحد ١٧/ ٦/ ١٩٩٦.

٣٢- ابن منظور، المجلد الأول، ص٩٦- مادة أمر.

٣٣- ابن منظور، المجلد الثالث، ص ٩٦٦- مادة وقع.

٣٤- اسحق، ص٨٩.

٣٥- سلوم، ص١٧١.

٣٦- حجازي، ص ص ١٦٨-١٦٩.

٣٧- أبو زيد، الدكتور أحمد «الاعلام والرأي العام»، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ١٤، العدد ٤/ ١٩٨٤، ص٣.

٣٨- المصمودي، الدكتور مصطفى «النظام الإعلامي الجديد»، عالم المعرفة الكويتية، العدد ٩٤/ تشرين الأول ١٩٨٥، ص٢٠٢.

٣٩- أحمد، رفعت سيد «احتلال العقل: ملامح الاستراتيجية الغربية للتحكم في العقل العربي»، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣٤٩/ ١٩٨٧، ص٢٥.

٤٠- داكو، بيير «الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث»، تر: وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع- دمشق ١٩٨٥، ط٢، ص ١٦٠ ومايليها.

٤١- أبو فخر، الدكتور عدنان «الدعاية الاستلابية: أضواء على الصور والأنماط المقولبة وتأثيرها»، مجلة المعرفة الدمشقية، العدد ٣٢٦/ تشرين الثاني ١٩٩٠، ص١٠٨.

٤٢- أبو فخر، ص ١١١-١١٢.

٤٣- معاليقي، الدكتور عبد اللطيف «أضواء على مشكلات الشباب العربي»، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٧/ آب ١٩٨٧، ص١٢٥.

٤٤- المصمودي، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.

٤٥- دجاني، نبيل «دور التلفزيون في المجتمع اللبناني»، مجلة مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٨/ ١٩٩٦، ص٤٦.

٤٦- علي، الدكتور سعيد اسماعيل «الفكر التربوي العربي الحديث»، عالم المعرفة الكويتية، العدد ١١٣/ ١٩٨٧، ص ص ٥٢-٥٣.

٤٧- يمكن مراجعة مقالة الدكتور أبو هيف، عبد الله «كيف تنشر الرواية الاستهلاكية»، الثورة الثقافي- العدد ٦/ ١٩٩٦، ص٤، للوقوف على آثار هذا النوع من الحواذية الرومانسية المفرطة.

٤٨- من نص لمراسل اذاعة لندن بالعربية.. تا ٨/ ٦/ ١٩٩٥.

٤٩- حافظ، محمد وليد «رياضة أم ترويض»، البعث الأسبوعي، العدد ٢٠٠-١٩٩٢، ص٧.

٥٠- فرنون، ب.ي (نشر)، «الإبداع: نصوص مختارة» تر: ناصيف، عبد الكريم، وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨١، ص١٨٨.

٥١- هذه المقاربة للاستبدادية معتمدة على تعريف المفكر عبد الرحمن الكواكبي للاستبدادية.

* * *

«البحر» في نماذج من الشعر العربي المعاصر: السياب، محمد عمران، فايز خضور

فائز العراقي

يندر أن نجد شاعراً عربياً، قديماً أو محدثاً، لم تنعكس في أشعاره نداءات هذا العاشق المتشرب بالزرقة، أو هذا الفحل المضيء الذي يلقح الأرض والريح بالمسرة فتعلن ساعة الاخصاب دقتها ويهزج الأزرق الكحلي، أو الأزرق المخضّر بالعنفوان، معلناً أن اللانهاية والعمق والحلم خواصّ وسمات تتجوهر فيها ماهيتُه، خواص يتفرد بها نافشاً ريشه الطاووسي الأزرق، لاثماً سحنة المياه في عناقٍ متوج بأكاليل الزبد، عناقٍ لا يفقهُ سحره إلا رنين الأبد.

---

* فائز العراقي: شاعر وكاتب عراقي مقيم في سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب في سورية، سكرتير رابطة المثقفين العراقيين في سورية. من دواوينه: «الينابيع» «أناشيد الأبد»

– يقول العلم إن الكائنات الحية الأولى أصلها من الماء، ويحدد تاريخ تكونها بـ «اربعمائة مليون سنة» ومنها الحيوانات أحادية الخلية.

– وفي الأسطورة، والقرآن الكريم نجد أيضاً أن الماء هو أصل الكائنات الحية جميعاً، : وجعلنا من الماء كل شيء حي».

– وبالنسبة لكرتنا الأرضية فإن الماء يغطي ثلاثة أرباع مساحتها، كما أنه يشكل العنصر الحاسم في تكوين الجسم البشري.

من هنا نرى أن العديد من الشعراء العرب – إن لم يكن أغلبهم – استخدموا «البحر» كرمز للاخصاب ورمز للحياة وتجددها المستمر.

كيف انعكس «البحر» في بعض نتاجات الشعر العربي المعاصر؟

ماهي دلالاته المعنوية؟ ما هو حجم تأثيره في هذا الشعر؟ ينبغي القول أولاً، إن من الشعراء العرب المعاصرين من اتخذ من هذا الرمز محوراً رئيسياً في فاعليته وعطائه الشعري، فكتب قصائد كاملة تتمحور حوله – بل إن بعضهم جعله عنواناً لديوانه الشعري – مثلاً الشاعر العراقي فاضل العزاوي: «سلاماً أيتها الموجة، سلاماً أيها البحر»، والشاعر السوري بديع صقور: «الدفتر البري لأعشاب البحر»، ومنهم من مرَّ عليه بشكل عابر أو غير رئيسي فاستخدمهُ في مقطع شعري، أو في جملة شعرية واحدة.

ما يهمنا في هذه الدراسة التركيز على نقطتين أساسيتين هما: دلالات هذا الرمز لدى بعض الشعراء العرب المعاصرين، والتشكيل الفني وخصوصاً كيفية رسم الصورة الشعرية باعتبارها العنصر الحاسم في العملية الابداعية الشعرية وفيما يتعلق بالامكانيات التي تتمتع بها المخيلة البشرية، وهي امكانيات متمايزة ومتباينة من شاعر لآخر.

نعتقد أن عوامل عديدة تفعل فعلها في هذا الموضوع، منها تمكّن الشاعر من أدواته الفنية، عمقهُ الفلسفي والرؤيوي الذي يحدد زاوية الرؤيا لهذا الموضوع، خبرته وتجاربهُ الحياتية، ثراؤه الروحي والتراكم المعرفي الذي

يمتلكه، بالاضافة إلى مقدار اطلاعه على هذا الموضوع «البحر» تحديداً، واستفادته من خبرات الشعراء العرب والعالميين، سواءً القدامى أم المحدثين، وكيفية استخدامهم وتوظيفهم لهذا الرمز، وأخيراً البنية النفسية والذوقية العامة للشاعر، بالإضافة إلى الوضع والمزاج النفسي لحظة الالهام والخلق والابداع الشعري، أي لحظة الكتابة والتفجر الشعوري.

– بالنسبة لدلالة هذا الرمز ومعناه، فقد تباين ذلك من شاعر إلى شاعر آخر، إلا أن المعاني والدلالات السائدة لهذا الرمز، هي: الحياة، الاخصاب، العمق، اللانهائي، الحُلم، الشفافية، الفحولة، إلا أن من الشعراء من استخدمهُ بشكل مغاير وحملّه دلالات أخرى، فاعتبروه مثلاً رمزاً: للموت، والصخب، ورمزاً للشر والخراب... الخ، ويرجع ذلك كما قلنا تبعاً لزاوية الرؤيا التي ينطلق منها الشاعر في معالجة موضوعه هذا، وتبعاً لوضعه النفسي وتجربته العيانية المشخصة حيث يتم في هذه الحالة اسقاط ما هو ذاتي على ما هو موضوعي أي «البحر».

– أما بالنسبة للتشكيل الفني فقد تباين الشعراء أيضاً في هذا الموضوع، كل حسب قدرته الفنية والتخييلية. في دراستنا هذه سنحاول التطرق إلى هاتين النقطتين المحوريتين في هذا الموضوع، وتحديداً في نماذج من الشعر العربي المعاصر.

* **محمد عمران**: يندهش المرء، أو القارىء وربما يحار أيضاً في هذه القابلية أو الامكانية الابداعية الفذة التي يتمتع بها الشاعر العربي السوري: محمد عمران.

إن إحدى فذاذات هذا الشاعر – الينبوع هو في طريقة استخدامه لهذا الرمز «البحر»، في طريقة تعامله معه، وفي زاوية الرؤيا التي يتناوله من خلالها. ثراءٌ مدهشٌ، تنوعٌ في المعاني، طاقة تأويلية تحمل ألقها المدهش وقدرتها على التحول. نصٌ مفتوح بل منفتح كالبحر، مكتنز بالثراء، مشبع بالدلالات. الغامض الشفاف المدجج بالأسرار والغبطة والتحول والعشق –بل والموت أيضاً، هذا هو بحر محمد عمران، أو بعض من بحره، هذا

البحر الزاهي الذي يفتح أمام الكلمة مصاريع الوجود، وأفق التحولات. إنها الكلمة- الفرادة، الكلمة- الغرابة، الكلمة- المعنى، الكلمة- الحرية، الكلمة- الجرح، الكلمة- الشهادة، الكلمة- الادانة، الكلمة- الملاذ، الكلمة- الموت، والكلمة- البحر الذي لاينى يجترح معجزاته ويخلق أبعاده القصية المرئية واللامرئية.

قبل الغوص في الدلالة، والتأويل، والتشكيل الفني الصوري، لنقرأ له هذا المقطع من قصيدة «بنغازي» المدينة العربية البحرية:

«نائمٌ وجهُها على البحر،
والبحرُ مرايا
والبحرُ قصرٌ من الصمتِ
وللبحرِ شرفتان على الليلِ،
ولي شرفةٌ على بنغازي
* * * *
أنا والبحرُ عاشقان عتيقان
كبرنا في غربةِ الحزن
ضيعنا مفاتيحَ حبنا
فتشردنا
وثمنا على عراء الليالي
* * * * *
أنا والبحرُ غربتان:
له منفىً بأعماقهِ
ولي قاع منفايَ
لنا شرفةٌ على بنغازي»[1].

تُرى ما هو مصدر هذا الثراء والاكتناز عند شاعرنا عمران؟ يقيناً أنه في عمقهِ الفلسفي- المعرفي الرؤيوي ذي الطابع الاشراقي-

التحولي القريب من لغة الوجود والبوح الصوفي، طابع تراتيلي- كشفي، يوحي ولا يجهر، يهمس ولا يصخب، يشرق، يومض، يلْمح ولا يُفَصِّل.

يتخندق وراء قلاع الكلمة، يهزها بيديه كما يهز العاشق الشجرة فتسقط ثمارها: يانعة، ساحرة، مضيئة. ليست الكلمة الحادة والعارية، بل هي ظلالها وتباريحها المتوثبة في قيعان وغرف الذات السرية.

ويقيناً، إنه في هذا الخيال البشري الجامح، المجنح، وغير المحدود، الخيال الذي يُفلسف لحظة وجوده الفني عبر التحول والاشراق والتماهي مع المطلق. الخيال المتوثب، المكتنز، المُشع، المتحول، المُشرق هو وحده القادر على اعطاء هذه الايحاءات الدلالية المتنوعة، وهذه التأويلات التي تفتح الآفاق أمام تأويلات أخرى. توليدٌ يُولد توليداً، ومعنى يُولد معنىً، وهكذا هو سر الابداع المُجدد.

ويقيناً أنه التمكن من الأداة الفنية، والقدرة على تطويع اللغة خالقة كل هذا البهاء، اللغة ليست هي الوعاء المادي للفكر كما قالوا فقط، بل هي هذه السماء الرحبة التي تحتضن مشاعر الإنسان وعوالمه الحالمة وخبراته الحسية والذهنية. هذا هو العام، أو جزء من العام فيما يتعلق بتجربة عمران الثرية، لنعد إلى الخاص، وتحديداً «البحر» في تجربة عمران. في هذا المقطع الشعري يستخدم عمران «البحر» بمعان ودلالات متنوعة: البحر- المرآة، البحر- الصمت، البحر- الاطلالة، البحر- العشق، البحر- الغربة.

البحر- المرآة: الذات العاكسة، المُشعة، ذات البريق، الشفافة، البحر هنا ذات بعينه، ذات شفافة ومشعة، ولكنه أيضاً موضوع تنعكس عليه، أو فيه الذوات الأخرى، من خلال شفافيته الزرقاء، أو البيضاء نرى ذواتنا.

والبحر- الصمت: الهادىء، المتأمل، الوقور، الحكيم القادر على استجلاء كوامن الأشياء، بل هو النافذ إلى عمق الأشياء، المطل والمشرف عليها: أي البحر- الاطلالة، البحر- الاشراف، وتحديداً اطلالته ونفاذه إلى

أعماق الليل- فهو يمتلك شرفتين مطلتين عليه، ومندغمتين به- هذا الكائن المليء بالأسرار والمتوج بزهرة الغموض، والمكلل بهسهسة النجوم، والراقص على أنغام نقيق الضفادع، بل وأصوات الحيوانات الملتهبة في الغابة.

الشرفة توحي هنا بالرؤيا، واستبصار طبيعة الأشياء، وخاصة الغامضة منها، وإذا أمعنا النظر بهاتين الجملتين الشعريتين: «١- وللبحر شرفتان على الليل، ٢- ولي شرفة على بنغازي» لاستكشفنا أسراراً كثيرة في النص وخاصة فيما يتعلق بالدلالة والجانب الرؤيوي، إضافة إلى الفني. هنا ذاتان متمايزتان، ومتحدتان أيضاً في علاقة جدلية كلية، أي نجد هنا حركية الاتصال والانفصال، أو التمايز والتداخل.

فالبحر «ذات» مطلة ومشرفة. والشاعر «ذات» مطلة ومشرفة أيضاً. ولكن لكل «ذات» منهما إطلالتها الخاصة، وتفاعلها الخاص، بل وحتى حجم محدد من التأثير الجزئي أو الكلي. فذات الشاعر مطلة على المدينة «بنغازي» وتحتضنها، ولها شرفة واحدة، أما ذات البحر فهي تطل وتحتضن الليل برمته، ولها شرفتان وليس واحدة. التمايز هنا، أو أن لكل ذات مركزها الاشعاعي وفاعليتها المحددة، والتداخل والاتصال هنا هو من خلال علاقة الجزئي بالكلي، المدينة «جزئي»، والليل «كلي».

فذات الشاعر تحتضن المدينة من خلال شرفتها، أما البحر فمن خلال شرفتيه، فهو يحتضن الليل الذي يحتضن بدوره المدينة، وكل المدن الأخرى. وبالتالي فإن الرؤيا الاشراقية- الاطلالية للبحر هي رؤيا كلية، أما الرؤيا الاشراقية للشاعر فهي ذات طابع جزئي، وبالتالي فإن الشاعر- بالرغم من عظمته- جزء من كل عظيم هو البحر.

أما في المستوى الفني فيتضح لنا من خلال المقطع المذكور أن الشاعر يتمتع بمخيلة تركيبية شمولية وعميقة قادرة على إنتاج الصور المركبة ذات الطابع التحويلي الاشراقي، فالبحر يتحول أو يتداخل مُشكلاً ثلاث ظواهر

حسية الأولى المرايا: «البحر مرايا»، والثانية: قصر، «البحر قصر»، والثالثة له شرفتان «البحر اطلالة»، وفي الصورة المركبة والمجنحة الثانية: «البحر قصر من الصمت» يتحد المحسوس الذي هو «الصمت» ليعطي لنا هذا الاتحاد معنى تأويلياً اشراقياً متعدد الدلالة.

تخيلوا البحر على هيئة قصر، ما هو حجم هذا القصر؟ الألوان التي تشكلُهُ؟. تخيلوا بحراً هيكله الرئيسي اللون الأزرق، أما أعمدته فلتكن من الأزرق المخضرّ، والأزرق الكحلي، وناحيته الزبد الأبيض الذي يفيض من أعلى إلى أسفل بحركة دائرية صاباً في مياه القاع والزرقة العميقة، إنه قصر مجسد بالخيال الذهني الحركي المتحول والمتجدد باستمرار، وفي داخل هذا القصر ينبض الصمت وهو الظاهرة المجردة، إنه البحر التأملي، أو القصر المتأمل، أعمدته الحكمة، وروحه الهدوء التأملي المشرق.

أما في المقطع الثاني فيأخذ البحر دلالة أخرى، إنه البحر- العشق، والبحر العاشق، لكنه ليس العاشق المخصب أو الذي ينعم بنعمة الحب، بل المشرد والتائه الذي استنفده الحزن وشرده فنام على عراء الليالي.

أما المقطع الثالث فيأخذ البحر دلالة متميزة أخرى، البحر- الاغتراب، البحر- الغربة: «أنا والبحر غريبان: له منفى بأعماقه، ولي قاع منفاي، لنا شرفة على بنغازي». يتجلى لنا في هذا المقطع ليس الذهن التحويلي العميق الذي يتمتع به الشاعر عمران فقط، بل قدرته الفنية المتميزة.

إنه فنان ينسج خيوط «لعبته» الفنية بكل مهارة ودقة، رابطاً المجرد بالمحسوس، العاطفي بالفكري، الواقعي بالحلمي في كل واحد مشع، ينبض في داخله ايقاع هادىء متنام يأخذ مداه الدرامي والفكري المتحد في نهاية المقطع: «لنا شرفة على بنغازي». لنحلل ماهية الفكرة وجوهرها حسب استطاعتنا: «له منفى بأعماقه» أي البحر، تصوروا عمق البحر،

وتصوروا منفاه المتطاول والعميق، هنا عمق العمق، أي أن منفى البحر العميق غير محدد، لامتناه، وغير قابل للنفاد. أما منفى الذات - الشاعرة- و«ولي قاع منفاي» فإنه مُحدد، لايقبل الاستطالة أو التمدد، إنه مرتبط بسلاسل القاع المجسد والقابل للادراك واللمس الحسي.

أما ضربة الشاعر الفنية الماهرة فتتجسد بهذا التوحيد بين ذات الشاعر وذات البحر من خلال قوله: «لنا شرفة على بنغازي» فبينما كان للشاعر في بداية القصيدة شرفة واحدة، وللبحر شرفتان، كما فصلنا سابقاً، أصبح هنا لكليهما. الشاعر والبحر، شرفة واحدة، هنا الاتحاد والانصهار العميق بين الشاعر والبحر اللذين أصبحا كلاً واحداً في الماهية والجوهر والاشعاع.

الملاحظة التي أسجلها هنا هو أن الشاعر عمران ضيّق من مساحة الفعل الاشراقي، أو الحركة الاشراقية حينما قال: لنا شرفة على بنغازي، ولو قال: لنا شرفة على الليل، لأخذ الاشراق مساحة أكبر، فالليل أكبر من المدينة- بنغازي-، ولو قال: لنا شرفة على الكون، لتوصل إلى الاشراق الكوني الأبهر والأعظم، لكنه على أية حال أراد الاتحاد بالمدينة وله مطلق الحق في ذلك، ونحن سحبنا خيالنا إلى الاتحاد بالكون، لكل مراده وهواه، ويبقى الشاعر هو المبدع والمبتكر الأول. أما في قصيدته الرحلة فيأخذ البحر دلالة «التيه» أو «المنفى»، وبالذات فهو يأخذ شكل الحدود القصوى للتيه لنقرأ هذا المقطع: «هذا هو التيهُ: من أول الرمل، حتى فم البحر»[٢]، لم يقل الشاعر حتى نهاية البحر، ولو قال ذلك لسقط في القول العادي التقريري، لكنه ارتقى للفني- المدهش حينما شبه البحر بالكائن وحذف المشبه به «الكائن» وأبقى أحد خواصه أو أعضائه التي تدل عليه وهو «الفم». ما يهمنا هنا هو أن البحر يأخذ معنى تأويلياً آخر غير التيه أو المنفى، إنه البحر- المبتلع، الأكول، أو الذي يزدرد الأشياء. وبما أن السياق الشعري يدل على التيه، فإن دلالة البحر هنا، وفمه تحديداً، توحي بالغربة والوحشة والخوف من هذا الكاسر- البحر- الذي يبتلع الأشياء.

وفي مقطع آخر من القصيدة يأخذ البحر معنى الرحيل: البحر- الرحيل، والبحر- الضياع يقول الشاعر: «محاصراً بالأسلحة/ وبالتوابيت وبالهجرات صوب البحر / محاصراً بالذعر/ يرقد بين الأضرحة»[٣]. البحر هنا كمكان يهاجر له الآخرون لم يأخذ معنى المكان- الملاذ، أو المكان- الملجأ، بل إنه المكان- الضياع، وذلك لأن كامل السياق الشعري والنفسي للقصيدة والشاعر يوحي بأن الحصاد هو الذي دفع الذات المتمزقة بالهجرة صوب البحر، وهو ليس المشتهى أو المبتغى على أية حال.

وهذا مايكشفه منطق القصيدة الداخلي النفسي والشعوري. أما في قصيدته: «قصيدة للحرب» فيأخذ البحر دلالة أخرى، لنقرأ هذا المقطع الشعري:

«إني أهاجرُ قال. فانفتحتْ
عباءاتٌ
ومدّت زندها سفنٌ
وأعلن صدره الأخوي موجٌ
كان مكتتماً»[٤]

هنا البحر- الملاذ، البحر- الحنان الأخوي، الشاعر هنا لم يذكر البحر مباشرة، بل ذكر أحد العناصر الدالة عليه «الموج». ثم يأخذ البحر في نفس القصيدة معنى «الرحيل» بقوله: «هو البحر- اغترب ما شئت- هاجر»[٥]، ثم يأخذ معنى- الغيبة أو الغياب- وأيضاً يكون الشراع هو العنصر الدال على البحر هذه المرة، يقول الشاعر: «قرطبة تغيب على المدى/ وتغيب أنت على الشراع»[٦].

وفي قصيدة: الوريث يأخذ البحر دلالة أخرى، لنقرأ له:

«هِلْلُوليا/ هو الحب يطلع من شجر البحر طفلاً/ له جسدٌ ساحلي/ وعينان من زهر البرتقال/ ووجه من الريح/ من خفق أجنحة العشب/ في شفتيه بساتين ماء/ ومملكة من لغات المطر. . . .»[٧].

البحر هنا رمز للخصب والعطاء والحب، له أشجار تنتج حباً على هيئة طفل، حتى الحب- الطفل الذي هو من نتاجات البحر وعطاءاته يكون جسده ممتداً ومتصلاً بالبحر، وذلك لأن جسده- الطفل- متشكل على هيئة الساحل، وكأن دورة البحر، أو دورة الحياة والاخصاب تبدأ بالبحر وتنتهي إليه، وكأننا أمام الحركة التالية- إذا صدق حدسنا-:

بحر- حب- بحر.

ولعل المقطع الشعري التالي يكشف بوضوح أشد دلالة البحر كرمز للاخصاب، بل ومصدر يولد الحب:

يقول الشاعر: «هللويا / هو الحب يولد من رئة البحر ثانية/ يتقمص وجهاً جديداً/ وعمراً جديداً/ ويهبط من شرفة البحر/ يرقص، عريان، في دفتر المدن العاشقة. . .»[٨]، ثم يأخذ البحر معنى الثورة والحيوية والحركة لأنه يولد من صلب الريح: «طوبى للموج المتدفق من نبض الريح»[٩].

أما في قصيدة العاشق، فإن البحر يأخذ دلالة مبتكرة أخرى، إنه البحر- الكذب، البحر- الخداع، البحر الحاوي الذي يعدنا بأشياء كثيرة في أعماقه وفي نهاية المطاف لانكتشف إلا السراب وخواء الأعماق، لنقرأ هذا المقطع المتميز: «على شجرة البحر/ علقت جنوني الأزرق/ أنا/ صياد الأحلام المنزلقة/ التفتُ بالحكمة/ وخرجتُ إلى الشاطىء/ البحارُ كاذبة/ ما في الأعماق/ سوى الأعماق».

وفي قصيدة غناء نجد البحر رمزاً للشفافية والحلم والغناء والفرح الإنساني الطفلي، لنقرأ هذا المقطع: «. . . . ولكن الريح مؤاتية/ والبحر أزرق/ البحر أزرقٌ أو أخضرُ. . ./ افتحوا الأشرعة/ افتحوا أشرعة الأطفال والأغنيات/ اعلنوا الفرح»[١١].

أما في قصيدة أخرى بعنوان غناء أيفا، فإننا نجد أنفسنا أمام معنى يتسم بالغرائبية والجِدة ويبعث على الدهشة، وهو في كل الأحوال يدل على

مخيلة الشاعر الخصبة القادرة على انتاج معانٍ عديدة ومتنوعة لرمز أو ظاهرة واحدة: «البحر»، هنا نجد البحر- السجن، لنقرأ هذا المقطع الغرائبي: «ومرة تخفف الهواءُ، فصار في رقة الضوء/ فسكن أجنحة العصافير / وأوراق الورد/ فجاءه ناموس الريح وسجنه في البحر/ فأعلن التوبة. ثم لم يتخفف أبداً-»(١٢).

وفي قصيدة «حالة» نجد تأويلاً آخر لمعنى البحر، إذ يتحول هنا إلى رمز للموت: «يأمر بشنق الينابيع التي لاتجري في مشيئتيه/ ويرقص على جثث الماء»(١٣).

• **بدر شاكر السيّاب**: هذا هو بحر «عمران»، فكيف هو «بحر» السيّاب الشاعر العربي العراقي الكبير، الذي يعده غالبية النقاد رائد الشعر العربي الحديث.

السيّاب شاعر المأساة الإنسانية، هو لم يتوهم، ولم يكتب رؤاه من عالم التجريد، بل كتب عن مأساة شعبه، مأساته الشخصية، والسيّاب هو من الشعراء الذين تطابقت حياتهم الشخصية مع معاناتهم الابداعية، وكان عمره القصير «٣٧» عاماً ونهايته المؤلمة الحزينة خير دليل على مأساته، وهكذا فمن ينقب عن «البحر» في روح السيّاب وفي أشعاره سيجده بحراً مضطرباً، بحراً يصفده الحزن، ويقيده الألم الإنساني، بحراً تلوكه المأساة وترميه زبداً عارياً تحتضنه كهوف الموت والمرارة. وأنت تقرأ «البحر» في شعر السيّاب تجد كافة أشكال الاغتراب والألم الإنساني.

فالبحر رمز «للفجيج» و«الرحيل»، و«اللانهاية» والاغتراب المكاني» والاغتراب المادي». فلنقرأ له هذا المقطع من قصيدته الشهيرة: «غريب على الخليج» التي كتبها في الكويت عا م١٩٥٣ معانياً من غربة شديدة:

«الريح تلهثُ بالهجيرةِ، كالجثام، على الأصيلِ

وعلى القلوع تظل تُطوى أو تنشرُ للرحيلِ
زحم الخليجَ بهنّ مكتدحون جوابو بحار
من كلِ حافٍ نصف عاري،
وعلى الرمالِ، على الخليج
جلس الغريب، يسرّحُ البصرَ المحيّرَ في الخليجِ
ويهدُّ أعمدةَ الضياء بما يصعّدُ من نشيجْ
«أعلى من العباب يهدر رغوهُ ومن الضجيجْ
صوتٌ تفجر في قرارة نفسي الثكلى: عراق،
كالمدِ يصعد، كالسحابةِ، كالدموع إلى العيون/
الريح تصرخُ بي: عراق،
والموج يُعول بي: عراق، عراق، ليس سوى عراق!
البحرُ أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون»(١٤)

معان ودلالات مختلفة يرمز لها البحر في هذا المقطع الشعري، وتبدأ هذه المعاني المتمايزة منذ عنوان القصيدة، حيث يوحي البحر بالغربة: «غريب على الخليج»، ثم يأخذ البحر دلالة أخرى، هي «الرحيل»: «وعلى القلوع تظل تُطوى أو تُنشر للرحيل». ثم نجد البحر- الحيرة، البحر- الضياع: «جلس الغريب، يُسرح البصر المحير في الخليج» ثم البحر- الصخب، البحر- الضجيج، البحر- الهدار: «أعلى من العباب يهدر رغوه ومن الضجيج، ثم البحر- العويل حيث يأخذ البحر هيئة آدمي قادر على البكاء والعويل: «والموج يُعول بي: عراق». ثم البحر- اللامتناهي رمز الاتساع والامتداد غير المحدود.

«البحر أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون».

لغة السيّاب في هذه القصيدة، وفي عموم شعره، لغة رائقة ونضرة، سلسة وواضحة، مشرقة وغنية، إنهااللغة «السيّابية» حيث يتضح لنا بأن الشاعر قادر على تطويع لغته والتعامل معها بمرونة فائقة بما يخدم التعبير

الفني عن موضوعه، وعن رؤاه، وأخيلته المحلقة، وبما يناسب الايقاع الشعري، وكذلك حالاته النفسية، وهذه المرونة تتضح في قدرة الشاعر على استخدام الاشتقاقات اللغوية المتنوعة: «مكتومون، كالجثام، جوابو، المغليّة، الوهاج، القرى المتهيبات، انتهار، ازورار . . . . مفردات من قصيدته: غريب على الخليج». إنها لغة طيّعه تسيل بين يديه سيلان الماء، وهي لغة فنية موحية ولماحة ومشرقة تبتعد عن اللغة القاموسية المحنطة.

أما صور السيّاب في هذا المقطع الشعري، فهي صور حسية في الغالب، صور منتزعة من الواقع اليومي والحياتي والبيئي، ولكنها تعلو عليه بما يحفظ لها الألق والادهاش الفني، وهي صور تحفظ عموماً التوازن النسبي بين ما هو واقعي وتخييلي، واقعي وحلمي، . ولعل أهم خاصتين فيها، هما: الابتكار والجدة، والتماسك الفني والفكري، لاحشو ولااستطالات زائدة تؤثر على البنية الفكرية العامة للقصيدة، أو على سياقها الشعري الذي يتنامى تنامياً طبيعياً. أي أن الصورة لديه لاتأتي كهدف بحد ذاته، وكذلك الرمز، بل لكل منهما وظيفة محددة بدقة وعناية وبما يخدم الغرض الشعري والبناء الفني والفكري العام للقصيدة.

ولعل القدرة التخييلية والفكرية للشاعر إضافة إلى العاطفة الجياشة والمنسابة تتجلى في هذا المقطع بهذه الصور المركبة التي تحوي العديد من الظواهر الحسية المتفاعلة فيما بينهما: «أعلى من العباب يهدر رغوة ومن الضجيج/ صوت تفجر في قرارة نفسي الثكلى: عراق، كالمد يصعد، كالسحابة، كالدموع إلى العيون. الريح تصرخ بي: عراق، والموج يعول بي: عراق، عراق، ليس سوى عراق، ليس سوى عراق».

البحر الصخب، البحر الضجيج، هو الذي يرمز له البحر في هذا المقطع، ولعل براعة الشاعر تتجلى هنا في هذه المقارنة المدهشة بين البحر المزبد والمرعد وبين «صوت» الشاعر وذاته المكلومة والحزينة.

صحيح أن البحر في حالة ثورة وهياج وصخب، وإن رغوه هدّار،

إلا أنه في هذه الحالة دون الثورة النفسية المتفجرة في ذات الشاعر، ودون صوته الهدار الذي يعلو على صخب البحر وضجيجه، إنها حالة تقابلية بين الذات والموضوع يعلو فيها الأول على الثاني لغرض فني وفكري أراد منه الشاعر تبيان مدى تولهه وعشقه وشوقه لوطنه العراق، أما الجمال الفني فيبدو لنا في تشبيه «صوت» الشاعر تشبيهات حسية رائعة لها قابلية النحت في الذاكرة والتغلغل في ثنايا النفس البشرية. حيث شبه الشاعر حركة الصوت وامتداداته وتفجره وصخبه بحركة صعود المد، وإنه يتكون كما تتكون السحابة في السماء، والدموع في العيون. وإذا كانت العلاقة الأولى بين الذات الشاعرة والموضوع- الطبيعة أو البحر- قائمة على التقابل، فإن العلاقة التشبيهية الثانية بينهما قائمة على التجانس والتماثل والتفاعل.

مع إضافة أخرى تدل على التمازج بين ما هو أرضي «المد» وما هو سماوي «السحابة». ولكي يكمل الشاعر مأساوية المشهد ودمار الذات المتمزقة فإنه يستنجد بعنصر آخر من عناصر الطبيعة، عنصر يرمز للثورة والحركة والحيوية: «الريح» ويشركها في هذه العملية الابداعية المركبة حيث يشترك الجميع: الذات الشاعرة، والريح، والموج في عملية الغرض منها تصوير حجم الفقدان الذي يعانيه الإنسان جراء فراقه لوطنه.

أما الغربة المكانية فتتضح بشكل أكبر في هذه الجملة الشعرية: «البحر أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون». اغتراب مكاني واضح، عن المكان الأول، حيث معنى الكينونة الإنسانية وجوهرها، والسيّاب يعني ذلك جيداً ويعرف أن كينونته وذاته الحقيقية هي في وطنه: العراق، حيث الجذر الأول، والعلاقة الأولى وهو يعبر عن ذلك بوضوح في مقطع آخر بقوله:

«إني لأعجب كيف يمكن أن يخون الخائنون

أيخون إنسانٌ بلادَه؟

إن خان معنى أن يكون، فكيف يمكن أن يكون؟

الشمس أجمل في بلادي من سواها، والظلام

- حتى الظلام- هناك أجمل، فهو يحتضن العراق»(١٥).

أما الغربة المادية، أو الاغتراب المادي حيث يغترب الإنسان عن ثمرة عمله ويكون أسير العوز والحاجة فيتجلى لنا في مقطع آخر من القصيدة. السيّاب- وهذه حقيقة واقعية- كان حينها في الكويت ويريد العودة إلى وطنه «العراق»، لكنه لم يكن يمتلك النقود الكافية، فيلجأ إلى عملية الادخار وتجميع ما تيسر له منها لكي يحقق هذه الرغبة المتعاظمة في نفسه، وأثناء هذه العملية يتجسد لنا معنى آخر للبحر، إنه البحر- الجدب، بل البحر- العارض أو الحاجز الذي يقف بين الإنسان وبين تحقيق رغباته المشروعة، حتى أن الأزمة النفسية تصل بالسيّاب إلى درجة أنه يتمنى أن لايكون ثمة بحار.

فلنقرأ هذا المقطع المعبر عن الحالة التي أشرنا إليها:

«يا ريحُ، يا ابراً تخيطُ لي الشراعَ- متى أعودُ

إلى العراق؟ متى أعودُ؟

يالمعةَ الأمواجِ رنحهنَّ مجدافٌ يرودُ

بي الخليجَ، - وياكواكبَ الكبيرة- . . . يا نقودُ!

ليت السفائن لاتقاضي راكبيها عن سفار

أو ليت أن الأرض كالأفق العريض، بلا بحار!

مازلت أحسب يا نقود. أعدّكُنَّ واستزيدُ،

ما زلتُ أُنقصُ يا نقودُ، بكُنَّ من مدد اغترابي،

مازلتُ أوقد بالتماعتكنَّ نافذتي وبابي

في الضفة الأخرى هناك فحدثيني يا نقودُ

متى أعودُ؟ متى أعودُ.»(١٦).

ربما ليس هناك مدعاة للألم أكثر من هذه الصورة الحسية المشعة بمعناها العميق، : «ياابراً تخيط لي الشراع» تصوروا أن إنساناً يخيط الشراع بابرته

لكي يعود إلى وطنه!! كم يستغرق ذلك من الوقت؟ وكم يستطيع الإنسان، هذا الكائن الغريب، تحمل رتابة الانتظار، بل مرارته القصوى؟.

وكم هذا الحلم عزيز على النفس إلى درجة أن الشاعر وهو رمز الرهافة والحساسية الإنسانية يتمنى أن يزول البحر من الوجود لأنه أصبح عائقاً بينه وبين رؤية وطنه، وهو يعي جيداً أن «البحر» هو رمز الخير والعطاء والجمال، بل هو أصل الحياة والوجود!!.

* **فايز خضور**: الشاعر العربي السوري فايز خضور واحد من أهم الأصوات الشعرية في سورية منذ مطلع الستينات وحتى وقتنا الحاضر، وهو من الشعراء البارزين والمعروفين في الوطن العربي.

يرد رمز «البحر» في قصائد فايز خضور بتلوينات ودلالات متنوعة تدل على خصوبة وعمق رؤياه للوجود الإنساني في دوائره الثلاث: الوطني والقومي والإنساني العام.

سنتناول في هذه الدراسة قصيدة واحدة بعنوان: «من ذاكرة البحر» منشورة في ديوانه ثمار الجليد.

في هذه القصيدة يعتبر البحر المحور المركزي الرئيسي الذي تستند إليه القصيدة في كامل بنائها الفني والشعوري والفكري. يتداخل البحر مع عناصر أخرى: «الحلم» كقوله: «وأنهي استدارات حلم عتيق- ص٩».

والواقع: كقوله: «والشمسات لاتنضجُ الخبز/ بين الخيانات والغدر/ ص١٤».

في كل بهي واحد، وهذه العناصر في تفاعلها الحي تشكل البنية العامة للقصيدة في مستوياتها المتعددة: الجمالية والفكرية والاجتماعية والنفسية والعاطفية، إلا أن «البحر» كما أسلفنا يشكل العمود الفقري لهذا البناء في عملية ولادته وتناميه وتطوره وآفاقه المفتوحة.

وهذه الحقيقة تتجلى منذ عنوان القصيدة «من ذاكرة البحر» وحتى خاتمتها، حيث نلمس التعدد الدلالي لهذا الرمز «البحر». فالبحر ذاكرة كلية

تحتضن الأشياء والموجودات، وهي بؤرة مركزية تستقطب المتضادات، وتتشظى مُشكلة» العديد من العوالم والاتجاهات.

ثم نلمس مفهوماً دلالياً مختلفاً حيث يرمز البحر إلى «الرهبة والخوف» فلنقرأ له هذا المقطع:

«حريصاً، تناءيتُ عن رهبةِ البحرِ،
ألهو برملِ الصحارى.
أُعزّي اغتراباً لجوجاً،
يواتي شكول الدمار الذي
أورثتهُ الطفولة....»[١٧].

تتنوع الدلالة ويأخذ البحر أو ما يدل عليه «المحيط» مفهوماً آخر بمعنى «التجدد والشباب» أو «ضد الشيخوخة»، والشاعر هنا يطرحه بشكل ضمني يمكن فهمه من خلال سياق القصيدة وبنية المقطع الشعري العام: «توهمتُ- قبل القطيعة- / أن المحيطات، مثلي تشيخ، / وتضجر من حت خلجانها: بين جـزر ومـدٍ/ وجـزر ومـدٍ/ ظننتُ: يجيء زمـان- ولابدّ- تسـري بتيارها/ خلسة من نعاس ملول/ »[١٨].

وكلمة «توهمت» هي التي تؤشر إلى هذا المعنى«الشباب» وهو المعنى النقيض «للشيخوخة». ثم يأخذ مفهوماً آخر وهو «الاطلالة» و«الحرية» و«الانفتاح» على العالم والأشياء وهذا ما ترمز إليه «شرفة البحر»: «خجولاً، تلمستُ عكازتي وانسللتُ/ إلى شرفة البحر/ تثقل خطوي ذنوب/ - جليل على النفس تلويثها- / »[١٩].

ويأخذ «البحر» أو القرينة التي تدل عليه «الموج» مفهوماً آخر وهو الشموخ والقوة: «جسورٌ على شامخ الموج قلبي»[١٩].

كم هو رائع هذا التزاوج الحي والأسطوري بين شموخين: شموخ الطبيعة المُمثلة بالبحر، وشموخ الذات الشاعرة الجسورة

المتطاولة التي لاتقبل بأقل من شموخ البحر، بل هي تؤكد تعاليمها وقدرتها وإرادتها على بناء حالة نفسية شجاعة تحقق قدراً أعلى من الشموخ الذي يختزنه البحر بجلاله وهيبته، وهذا المخزون الشعوري والفكري تدل عليه كلمة «جسورٌ». وفي موضع آخر يستخدم الشاعر هذا الرمز للدلالة على «الألفة والتآخي»: «ألوفاً، دنا البحرُ مني/ فآخيته واتجهنا معاً/ نستردُ ونوفي/ ديوناً من الهجر/ ظلت يباساً/ شهوراً- دهوراً طويلة... !!»[٢٠].

ثم نقرأ دلالة أخرى حيث يرمز البحر إلى «الاحتواء، والاحتضان، بل والمرشد إلى طريق الخلاص والعافية»، فلنقرأ هذه الصرخة الإنسانية المعذّبة للشاعر- التي تذكرنا بصرخة السياب المشهورة في مناداته للخليج- والتي تعبر عن الحالة الصراعية بين ثنائيات الانبعاث والموت، والعافية والسقم، الغياب والحضور، و أخيراً ينتصر الشاعر «الفادي» للحياة والحرية متحولاً إلى «زيتونة طيبة تضيء عمى الكون»:

«عودتي ليس فيها انهيارٌ، ولا كبوةٌ، أو سقوطْ
عودتي زفرة الصحو
بعد موات وشيك
وليست نكوصاً ذليلاً
رذاذاً خفيفاً من اللوم، يابحرُ
عافيتي في نشورٍ
أشر للخليج: احتويني
وخذني هبَة.
مثل زيتونة طيبة.
أصلها راسخ، والفروع ثمار،
تضيءُ عمى الكون
مبثوثة في نسيج النجوم»[٢١].

في نهاية القصيدة نلمس تزواجاً مدهشاً بين «البحر، والشعر»

فكلاهما يرفض القيد. و«التخوم» كلاهما ينشد الحرية والخلاص، البحر هنا رمز «للحرية» وإذا كان ثمة ما يعيق البحر من الانتشار والتمدد والحرية هو «المضيق» إلا أن هذه الإعاقة «مؤقتة» إذ سرعان ما يجتاز البحر مضيقه وينطلق نحو الكون الفسيح.

«المضيق» ينعكس سلباً على البنية النفسية للشاعر، فيضيق به، بل ويتحول «المضيق» إلى «جمر» ينخر ويحرق عظم الشاعر. المتلهف للحرية والانتشار، فلنقرأ خاتمة القصيدة التي تدل على ما ذهبنا إليه: «غربةُ الشعر- يابحر- بلواه،/ نسغ خلاياهُ/ شجو عذاباته/ قهره الزمني.../ وسر عطاياه/ «محنته أنه لايطيق التخوم»/ متعب في الهناءات، من أتعبه/ آه يابحر. يبقى مضيقك/ في العظم جمراً/ وفي البال نجواي/ مالي، ومالِلغيوم.../ »(٢٢).

المفاجأة المدهشة في نهاية القصيدة: «مالي، وما للغيوم..../» حيث ينتقل الشاعر بشكل مباغت من الأرضي إلى السماوي والحلمي، فاسحاً المجال لإمكانية التأويل، مانحاً القصيدة آفاقاً مفتوحة على الحرية والخصب والحلم.

ما يدهشنا في هذه القصيدة هو قدرة الشاعر على تنويع الدلالة، والانتقال من معنى إلى معنى آخر، بل وقدرته على الجمع بين المتضادات المتنافرة وإشاعة روح الانسجام فيما بينها، فالبحر في بداية القصيدة كان يرمز للرهبة والخوف ثم تحول إلى معنى آخر نقيض للأول وهو «الألفة» و«التآخي»: «وألوفاً دنا البحرُ مني/ فآخيته واتجهنا معاً» أي أن الشاعر قادر على إشاعة التجانس في اللاتجانس والانسجام في اللاانسجام وهي مقدرة لايمتلكها إلا من يملك ذهناً تركيبياً محولاً، وطاقة تخييلية عالية قادرة على الغوص في مكنونات الأشياء وسبر أعماقها، بل وتحويلها وتركيبها في كل واحد منسجم قائم على أساس فكرة: «التنوع ضمن إطار الوحدة».

ثم إن هذه «الدلالة» تتنامى وتتنوع من داخل حركية القصيدة وبفعل

ديناميتها وقانونيتها الداخلية ومن خلال أساليب فنية متعددة يبرع الشاعر في استخدامها. فالشاعر يستخدم «المونولوج» كأسلوب فني يساعد على تنامي الفعل الدرامي فيها، كقوله: «عاتبت صبوتي الشطوط: / أين غورّتَ، كم أقسمت مقلتاك/ مكابرة/ «لن تعود»؟ / - كنتُ أستجمع الخيوط/ »(٢٢).

الحوار يتنامى هنا بين «الآخر» و«الأنا» والآخر هو أحد مفردات الطبيعة «الشطوط» أما «الأنا» فهي الذات الشاعرة المُمثلة بالفعل الماضي «كنتُ».

ثم يستخدم أسلوب «النداء» الذي يساعده على تعميق التنامي الدرامي: «غربة الشعر - يا بحر - بلواه ص١٥، عودتي أيها الشاطىءُ الأرخبيلي ص١٣»، والوصف: «متعبٌ في هناءات من أتعبه؟».

قصيدة فايز خضور «من ذاكرة البحر» تركيبية رؤيوية ذات مناخ درامي، وهي قصيدة متعددة الأصوات: ١ صوت الشاعر: «حريصاً، تناءيتُ عن رهبة البحر» و«كنتُ أستجمع الخيوط» وصوت الطبيعة: «عاتبت صبوتي الشطوط/ أين غورت؟».

وصوت الشعر الذي يستنطقه الشاعر عن طريق ضمير الغائب!

«محنته أنه لا يطيق التخوم».

الأصوات المتعددة هذه أعطتها مسحة درامية، وعمقت من حركية الحوار الذي ساعد على تفتحها وتناميها وإيصالها إلى خاتمتها النهائية ذات الأفق المفتوح.

لعل ما يميز فايز خضور في هذه القصيدة وفي عموم تجربته الشعرية هو قدرته العالية على تطويع لغته واستخدامها استخداماً فنياً مجازياً موحياً «في الغالب الأعم». فهي لغة سهلة واضحة أقرب إلى طلاوة الماء وبناعته، إنها

لغة الحياة اليومية التي ترتقي إلى مصاف الغنى المدهش عن طريق براعة الشاعر في تكوين علائقها، وفي صهرها داخل نسيج لغوي عضوي متماسك وأخاذ، ويبدو لي أن أحد أهم السمات الفنية في تجربة الشاعر هو فرادته وتميزه في انتقاء مفرداته، وفي اشتقاقاته اللغوية: «الجوج، شكول، غورّت، دحدحتَ، الجوارين، قذْيُ، الرخيّة، شجو... الخ»

لا أقول إن الشاعر يكمن في «لغته» فقط كما يقول البعض، بل هو في «لغته» وعمق تجربته ورؤياه، في صدقه الفني والحياتي، في خياله الرحب وفي طريقة تشكيله لصوره الفنية، وفايز خضور هو نسيج من كل هذه العناصر التي تشكل الروح الشعري في نهاية المطاف.

أما السمة الثانية في هذه القصيدة وغيرها فتتجلى في الروح الساخرة الناقدة التي يمتلكها الشاعر، وفي صداميته الحادة والجارحة، صداميته التي تؤشر إلى نواحي الخلل والضعف التي تنخر في جسد الأمة، هذه الصدامية التي تفعل فعل الجراح الذي يستأصل الأورام من الجسد الحي: «بين الخيانات والغدر/ والدجل المتبطن بالنية الشاحبة- ص١٤». كل ذلك من أجل انبعاث الأمة، وانبعاث الشاعر الفادي: «عافيتي في نشور/ أشر للخليج: إحتويني/ وخذني هبة/ ص١٤».

أما كيف رسم الشاعر في استخدامه لهذا الرمز «البحر» صورهُ الشعرية الفنية، وماهي سماتها في هذه القصيدة؟.

صور فايز خضور سهلة واضحة لا اغراب ولاتعقيد ولا دهشة مفتعلة- إلا أنها تُصنف ضمن السهل الممتنع- : «أن المحيطات مثلي تشيخ/ وتضجر من حت خلجانها ص١٠».

وهي صور مبتكرة غير تقليدية ولامكرورة، ذات طاقة ايحائية عالية

مشحونة بالأفكار ذات الطابع التغييري الخلاق، تعتمد على الايحاء والايماء والرمز الشفاف الواضح، وتبتعد حيثما أمكن عن التقرير والمباشرة.

ومن سماتها الأخرى: تماسكها الفني واللغوي والرؤيوي:

«رؤياي ألقت بعكازتي... ص١٢».

ما يدهش أيضاً في صور فايز خضور هو قدرته على إيجاد شيء من التوازن النسبي داخل بنيتها الفنية: بين الأرضي والسماوي، الواقعي والحلمي، مثال الأرضي والواقعي: «مثل زيتونة طيبة/ أصلها راسخ، والفروع ثمار... ي١٤». ومثال السماوي: مبثوثة في نسيج النجوم... ص١٤»، وكذلك التوازن النسبي بين المجرد والمحسوس، فلا هو شاعر يستغرقه التجريد ويبعده عن الأرض، وعن قضايا شعبه وأمته الملحة، ولا هو شاعر تستغرقُه التفاصيل اليومية وتبعده عن الحلمي والذهني المجرد ففي صورته المركبة: جسورٌ على شامخ الموج قلبي» تتعانق وتتواشج ثلاث ظواهر، الأولى مجردة «جسورٌ» وهي ترمز للشجاعة وهي صفة معنوية، والظاهرة الثانية حسية «الموج» والثالثة حسية أيضاً: «قلبي».

كما نلمس أيضاً في صوره التوازن بين العاطفي والفكري، فهو شاعر أفكار ومواقف بقدر ما هو شاعر متدفق ومنساب وذو عاطفة جيّاشة، عاطفة تمتلك مخزوناً كبيراً من الرهافة والشفافية والحساسية الشعرية المتوهجة.

مثال الفكري: قوله: «توهمتُ- قبل القطيعة- / أن المحيطات مثلي تشيخ، وتضجر من حت خلجانها/ ص١٠».

هذه الصورة مشحونة بطاقة ايحائية فكرية تستند إلى فكرة التجدد والديمومة والشباب وهي صفات أسبغها الشاعر على «البحر» حامل كل هذه المعاني.

أما مثال التدفق العاطفي والروح الشفافة فيتجسد بقوله :

«رذاذاً خفيفاً من اللوم، يا بحرُ». في هذه الصور المركبة التي تجمع بين الحسي «الرذاذ» والمجرد وهو «اللوم» تتجلى لنا رهافية وشاعرية فايز خضور بأبهى تجلياتها، فالشاعر في معاتبته لصديقه: «البحر - البوصلة» و «البحر - المنقذ» لم يكن ثقيلاً زاجراً، وهو معنى توحي به كلمة «اللوم» بل كان «اللوم» خفيفاً ومنعشاً «كالرذاذ»، تخيلوا رذاذاً يعانق وجوهنا ويمسح عنها التعب في ظهيرة تموزية حارة، هذه الشفافية لايمكن أن تنبثق إلا من عاطفة جياشة ونبيلة، عاطفة لاتجرح في حالة اللوم والعتاب، فكيف بهذه العاطفة إذا انطلقت لتعانق أو تمجد الخصب والحرية والحياة والحب؟!!.

إن هذا التوازن المدهش بين المجرد والمحسوس، الواقعي والحلمي، العاطفي والفكري في صور فايز خضور هي واحدة من أهم السمات الفنية والفكرية التي تسم تجربة هذا الشاعر المبدع والخلاق، وهو ما تفتقد إليه الكثير من التجارب الشعرية العربية الهامة الأخرى.

هوامـــــش

١) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١٣ - ١٤/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٢) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٢١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٣) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٢٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٤) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٢/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٥) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٦) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٧) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٨) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧٢/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٩) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٠) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٨٨/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١١) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١١٠- ١١١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٢) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١١٥/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٣) محمد عمران / المصدر السابق / ص١٢٤/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٤) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣١٧/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٥) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣٢٠/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٦) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣٢٣/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٧) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ٩/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤
١٨) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٠/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤
١٩) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١١/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤
٢٠) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٢-١٣/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤
٢١) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٤/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤
٢٢) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٥/ وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٤

* * *

ابــــــداع

شعـــــر

زهـــرة الجمجمة

عصـــام ترشحاني

(١)

واقفٌ.. في خفايا اليدينْ
واقف.. في الصدى
كلّما.. هزّها النبعُ
من زهرها
أطلقتْ لهفتي
مفردات المدى..

* أديب وشاعر من فلسطين ، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية الشعر . من دواوينه «قراءة في دفتر الرعد» ، «رعاة الجحيم».

(٢)
لامستني بشرفتها. . واختفتْ
بعض ُموتي. . سرى
ورمى نفسه في الشفق
(٣)
انظري. . كيف لايحترقْ
حينما صوتنا. .
في احتلاك الرؤى
يستعيد الغسقْ
(٤)
في الظلال التي
أرقت غيمتي
بزغت. .
وارتدت هيئتي
كنت في عشقها نازحاً
كان قلبي. .
يمر على غربتي. .
(٥)
في الغروب الذي
بلل النار كي
يختلي بالمطر
لم نكن ننتظر

أنه اللغوُ
يفسد رقص البنفسج
في الأرجوان
في الغروب يحط حصان الدخان
تصهل الشائعات
ويهذي . .
بطعنتها العاشقان . .

(٦)

في رماد الزمان ارتمى
لم يكن ميتاً
كان في ذاته
يتغلغل كي يمتلىء
كان يقتات توت الظلام ويمضي
وئيداً . .
الى زهرة الجمجمة

(٧)

مثلما . . شجر الملحمة
يكتب النار فوق انبهار العقيق
أنت ماء النبوءات
حين على البحر يمشي
رسول الحريق . .

(٨)

هل سأخرج ياعتمة الورد منك

الى قمرٍ . .

شفني في الحدائق . . أخرج

عن صورتي

كي أحك بياض الغناءْ . .

ذات خيل . .

ومن زبد المعصرات الذي

يتشهى النزول إلي،

سينهض نهدٌ . . يضرجني

بالجنون، ونهدٌ

بأرباب ليلكه

يستبيح ذهول السماء . .

(٩)

رايةٌ . . لاقتراف الفروق

راية . . لطيور الخرافة والأسئلة . .

كلما . . داهم الليل قيعانها

أفرغت . .

نوره في الحطام

وقامت الى الجلجلة . .

(١٠)

في احتفال المسافات

بالوردة المبهمة . .

جسدٌ .
كالدوائر يصغي
الى لذة الظل
- ليس بعيداً عن الحلم
بين يدي
وينزع
والبرق يهدج قبل القصيدة . .
للهذيان
في احتفال المسافات
بالوردة المبهمة . .
سيدٌ للندى
جارحٌ عطره
يحرق اللغة النائمة

(١١)
سادرٌ . . شجر الانتظار
سادرٌ . . شجر الروح ياغالية
والذي بيننا ذاهلٌ
ساهرٌ ماوراء الردى
يقرع الأحجية . .

(١٢)
قادرٌ . . أن يكون القصيدة والمهرجان
رجلٌ في الغبار . .
قادرٌ أن يغير شكل المحار

قادر أن يجوب انفعال الهشيم
وأن يسكن الظل أو . .
ينتهي عند صفصافة
زفها الانتحار . .
رجل في الغبار . .
ماثلٌ في الجحيم . .
يرسم النكهة الكوكبية للأرجوان
(١٣)
جسدٌ من قطوف الرياح
واصل بين موتي وحلم الجنون . .
جسدٌ . . كالفضاء المذاب
أين رقصي الذي
عارياً . .
يختلي بالظلام
أين رقصي الذي
يمسك الشمس من بحرها
في الصباح؟
جسدٌ . . من نثار المدام
للسماويِّ
من وصل أسمائه
صاحة الشهد
سبحانه . .
إن أشار، أنارَ،

وإن ضل كان صلاة الرخامْ

(١٤)

في الخميس الأخير لعام يموتُ

كان عرض السماءِ،

يميل إلي

وقلبي يدق على الشفة الثالثة . .

في الخميس

العصافيرُ كانت على شمعة الماء

والله من حولنا

يختم الأغنية . .

ربما . . والقطار يفوت . .

ربما يلج الموت في الحب

والحب في جلوة الهاوية . .

(١٥)

تارك سدرتي . .

لدمى الآلهة . .

و « إنانا» الخشب

هاأنا . . في العواصف أسرج فيها

بياض الشغب

هاأنا

والبنفسج يحي العظام التي خانها . .

عائدٌ باعذارى القصب

عائدٌ . . بعد أن أيقن الحلم أني
على بابها قد أموت . .
عائدٌ . .
ودمي ينفض الآن عن شعره
لوثة العنكبوت

(١٦)

حينما يفتح الليل نافذة الأقحوان
تنهض الكلمات من النوم
تهتز شرنقتي
تحت رعشتها
ويهبُّ على أرقي
نازعات الدنان . .
حينما يفتح الليل نافذة الأقحوان . .
يمتطي أزرقي
ماتوارى من الحلم . . أو
ماتعسر من شهوة السنديان . .

(١٧)

طائر . . من رماد الخمور .
يحدق في ظله . .
ويقوم إلى
كعبة الجمر قبل انزياح الغناء . .
طائرٌ . .
ظله . . وردتي

واشتعالات هذوتها
في السماء . .
هل سأصغي الى رقصنا
واحتمالاته الراعفة؟

***

سوف أصغي الى طلقنا
في فم العاصفة . .

(١٨)

لم يعد صوته
شائعاً في أليف البياض
هاهو الآن يترك أوهامهُ
يجتني عتمة الضوء
من نهدها
ثم يخلو . .

***

إلى وردة في الحياض
بعد أن كلمته الرؤى
وسعى طيفه
في حفيف الظلام
لم يعد صوته قارساً
شق برد الندى
جارحاً . . كالبهاء
واصطفى وجهها

من هلام الدخان

***

حارقاً . .
يرتدي النص من عُرسه
وعلى عورةٍ لاترى
عورة . . تشبه الثلج في صيفه
- هكذا والندى فاحش كالزمان -
باقتضابٍ شديد الهوس
يطلق البرق من حتفه
يطلق النص في لذة السيسبان . .

(١٩)

وطني . .
أيها الخفقان القوي
وزرقة خبزِ الترابِ
أغِثْ صهوتي .
من شهيٍ لدودٍ
يلم انتشاري فيك ،
ويرمي قناديل نقعي ،
بعيداً . .
أغث صهوتي
من سراب لذيذٍ
يشكل ماء انتحاري . .
فما زال غيث الصخور يرنُ

ومازال جنّيك في الليل
يلمع . . يلمع . .
رغم دوار السواد
- لك المجدُ
ها . . مطر لاذعٌ يغسل الروحَ
-أنتَ بنيت زهور الحرائقِ -
ها . . شررٌ . .
يخبط القلبَ
رائحة النور والطين في الرأس
- نحن صَعدنا-
هو الحلم في لحظة الحبِّ .
لامجد قبلكَ .
لامجد . .
يازهرة الجمجمة . .

* * *

ابـــــداع

همسة حب وعتاب إلى أبي الطيب

خضــر الحمصــي

يســرُّ فؤادي فـي هواك عتـابُ
إذا قلـت شعراً هل لديك جوابُ؟
أنـاجيك والأحلام تسكن مقلتي
وتنأى عن القلب المشوق رغاب
أسائلُ وجه الأمسِ يُحجمُ صامتاً
كـأنـك سـرٌّ يحتـويه حـجـاب

* خضر الحمصي : أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه : « قطار العمر ».

أبا «محمّد» يافخر من حفلت به ... شموس وأزكت عارضيه طياب
رفدت عيون الشعر حتى تألقت ... وجاد على الروض المحيل سحاب
ملأت سماء الشرق عرفا كأنما ... تناثر طيب من نداك مُذاب
فأنت إلى الحرف الصفيّ رسوله ... وبالحكم السمحاء أنت كتاب
وللعزة العصماء أنت نظيرها ... وماكنت ممن ناظروك تهاب
تملكت عرش الشعر كبراً ومحتداً ... فكُدت بسهم الحاقدين تُصاب
ولم تعرف البيداء مثلك شاعراً ... طوته الفيافي واستبته حِراب
عبرت دروب الخوف حتى أنلتها ... فهانت برغم العاصفات صعاب
مضيت فأغرتك المسافات والعلى ... وكم ضاق حتى من علاك صحاب؟
تحملت وزر المالكين تودداً ... وغامرت تستهوي مناك طلاب
لياليك مامرت على جفن شاعر ... وكم جمّلتها بالمدام كعاب؟
تحبُّ ولكن عشق قلبك صامتٌ ... أيُخمد نار العاشقين شراب؟
وكنت بحب الفاتنات كصخرة ... تعاند موج البحر وهو عُباب
أبا «محمد» والمجد أنت قرينه ... جناحاك في عصف الرياح ركاب
تجاهر بالشعر الأصيل مفاخراً ... وما اسطاع أن يمحو سناك ضباب
مدحت كراماً واستهنت بغيرهم ... ونمت قريراً، والأنام غضاب
تجاوزت بالهجو المرير لمعشر ... كرام فهل هجو الكرام صواب؟
ومدحك كافوراً تريد ولاية ... فهل نفع المخصيّ منك خطاب
فعُدت إلى أرض الجزيرة راحلاً ... وماكنت قد ترجوه فهو سراب
وجبت بلاد الفرس حتى شعابها ... فأغرتك منها روعةٌ وملاب
حملت لسيف الدولة الحب خالصاً ... وغبت وكم أورى الحنين غياب؟
هو الجود في كفّيه بحر من الندى ... وفي الحرب سيفٌ صارمٌ وعُقاب
تخفّت عيونُ الشمس تحت ردائه ... فما حجب النور الشفيف نقاب

وأهديْتَهُ بالشعر أغلى قصائد   وأروعُ مافي الشعر منك عتاب
رثيت فأبدعتَ الرثاء توجُّداً   وأحببتَ من ترثي، فهانَ عذاب
أيا شاعراً أمضى الحياة مُغامراً   شريداً ولم تُضنِ المسير شعاب
فمنك عقودُ الدرّ زهوٌ وفتنةٌ   لآلىء في جيد الزمان عُجاب
هو الشعرُ، والبيداءُ والليلُ والقنا   رُموزٌ علاً لكنهُنَّ مُصاب
أبا «محسد» مازال شعرك رائداً   وكلٌ جديدٍ إن ذُكرتَ يُعاب
تأمّلْ ترَ الأيام بعدك أظلمتْ   وناسَ بدرب المُبدْعينَ شهاب
فنم في ضمير الغيب نومة هانىءٍ   فليسَ لفقدِ الراحلينَ إياب
رحلت وظلَّ الذكرُ للجيل مشعلاً   فأنتَ لكلّ التائهين مآب
إذا ضاقَ أهل الأرض بالشعر والهوى   ونغّمَ بالشعر الهجين غُراب
وأوغر صدرَ الشامتينَ جهالةٌ   وهدّتْ صروحَ الملهمين قباب
ستبقى مدى الأزمان نبعَ منارةٍ   كأنكَ شمسٌ والجميع سرآب

* * *